

الاشتراكية هي المستقبل

نبنيها معا

آفاق اشتراكية

العدد العاشر

العدد الرقمي الأول

يناير ٢٠٢٦

لوحة عمال الوردية - الفنان حامد عويس

المحتويات

هيئة التحرير

افتتاحية العدد

آفاق اشتراكية تواصل دورها في النضال الماركسي الفكري والسياسي



صلاح عدلي

الأمين العام للحزب الشيوعي المصري

في ظل ما شهده العالم من تقلبات عنيفة اقتصادية وسياسية مع بداية الألفية الثالثة، وفي واقع سيطرت فيه الولايات المتحدة الأمريكية كقطب أوحد على العالم، وواقع عربي متردى بشكل لم يشهده تاريخ المنطقة من قبل، أدى إلى هيمنة أمريكية كاملة على المنطقة، وفرض الكيان الصهيوني كقوة إقليمية كبرى.

مع وضع داخلي اسوأ في مصر حيث عانت البلاد من أزمات خطيرة نتيجة خضوع النظام الحاكم لاملاءات القوى الإمبريالية ممثلة في صندوق النقد الدولي، وتوجهاتها المنفذة لسياسات توافق واشنطن القاضية ب " إلغاء الدعم / الخصخصة / تعويم سعر العملة / رفع يد الدولة عن تقديم الخدمات الأساسية للمواطنين / وإلغاء سيطرتها عن القمم الحاكمة للاقتصاد مثل البنوك والأصول الصناعية الاستراتيجية"

كما استشرى الفساد في البلاد بشكل فاضح وأصبح تزاوج السلطة والثروة ظاهرة تحكم السياسات الاقتصادية والاجتماعية في مصر . وكان اصطلاح" رأسمالية المحاسيب" تعبيرا دقيقا لوصف الوضع الاقتصادي في مصر.

وكان الوجه الآخر لهذه الأوضاع وهذه الأزمة هو القمع السلطوي وهيمنة الدولة البوليسية على مفاصل الدولة، مما أدى إلى إضعاف الحياة السياسية والحزبية بينما ترك النظام الساحة السياسية والنشاط الاجتماعي والخدمي لجماعة الإخوان المسلمين التي خرج من تحت عباءتها كل الجماعات المتطرفة. ومعروف أنه قد تم تمويلها بأموال هائلة من دول الخليج خاصة السعودية لضرب الاتحاد السوفيتي والحركة الشيوعية في المنطقة.

ووقعت البلاد بين مطرقة النظام الحاكم، وسندان جماعة الإخوان ذات الفكر الفاشي الظلامى. وزاد الطين بلة الحديث عن مشروع توريث ابن مبارك للحكم.

وفي مواجهة هذا الوضع الضاغط بدأت الحركة الوطنية والتقدمية مسيرة صعبة توجت عقب الانتفاضة الفلسطينية الثانية عام ٢٠٠٢ بتشكيل اللجنة الشعبية المصرية لدعم الانتفاضة الفلسطينية،بقيادة شخصيات ماركسية ومنها قيادات من حزبنا. وكانت المبادرة بكسر قانون منع التظاهر وقامت بمظاهرات كبرى في ميادين مصر خاصة ميدان التحرير للتنديد بالعدوان الصهيوني بمشاركة امريكية كاملة على الشعب الفلسطينى.

كل هذه الظروف شكلت ضرورة كبرى لتأسيس مجلة "آفاق اشتراكية" الصادرة عن مركز "آفاق اشتراكية" المنبر التابع للحزب الشيوعي المصري.

وفي الاجتماع الحزبي الذي قرر إصدار المجلة والذي ضم الرفاق" محمود أمين العالم، عريان نصيف، محمد الجندي، بهيج نصار، صلاح عدلي، بهيجة حسين، حمزة السروى" أصر الرفيق الراحل عريان نصيف على تسمية المجلة "آفاق اشتراكية "مشددا على أن تظل كلمة "اشتراكية" باقية واضحة في عناوين كل إصداراتنا، وتم الاتفاق على أن تكون مجلة سياسية فكرية هدفها الاساسى استمرار نضال الحزب الشيوعي المصري، وتمسكه بنظرية الاشتراكية العلمية" الماركسية اللينينية " من أجل تحقيق الاشتراكية كبديل وحيد للفوضى والبربرية التي تسود العالم نتيجة هيمنة العولمة الرأسمالية المتوحشة.

وان تكون المجلة منبرا ديمقراطيا يهدف إلى توحيد نضال قوى وأحزاب اليسار المصرى، والسعي إلى استكمال مهام الثورة الوطنية الديمقراطية في مواجهة الخطرين الداهمين الذين يهددا البلاد وهما خطر نظام مبارك القمعي الرأسمالي التابع الذي وضع البلاد على حافة الانهيار والخطر الثاني هو خطر تيار الإسلام السياسي وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين التي لا تختلف في التوجه الاقتصادي عن النظام الحاكم فضلا عن موقفها المعادي للديمقراطية خاصة وان هدفها اقامة الدولة الدينية التي تعد من أسوأ أشكال الحكم المطلق الفاشية التي عرفتها البشرية في النظم البرجوازية.

لذا دعت المجلة لبديل ثالث لمواجهة هذين الخطرين تقوده الطبقة العاملة والفلاحين والكادحين في مصر. وفي أعدادها التسع التي صدرت برئاسة تحرير الرفيق صلاح عدلي في الفترة من ٢٠٠٣ حتى ٢٠١٠ دعت المحلة قبل ثورة ٢٠١١ لتشكيل جبهة وطنية

ديمقراطية تناضل من إنجاز المهام الثلاثة الرئيسية لتحقيق الديمقراطية والتنمية وإنهاء التبعية وهذا بالضرورة إلى جانب حل عادل للقضية الفلسطينية مما يضع البلاد على أعتاب أفق اشتراكي.

وقد قدمت مجلة آفاق اشتراكية مثالًا راقيا حيث كانت حريصة على مواجهة مواقف السلطة أولا بأول بشكل قوي وكان الطابع الفكري موجودا وحاضرا حيث احتوي كل عدد على محور هام ورئيسي من خلال عدد من المقالات شارك فيها العديد من مفكري الحزب وقوى اليسار المختلفة، كذلك كانت ندوة العدد التي تعقد كمائدة مستديرة حرصنا على أن يمثل فيها قوى اليسار، وكان يتم تفريغ تسجيلاتها كاملة حرصا منا على تحري الدقة والصدق ومن بين تلك الندوات :

ـ موقف اليسار من قضية الديمقراطية

ـمهام اليسار تجاه الحركة الطلابية

ـمهام القوى الاشتراكية في الحركة العمالية

-أزمة حرية الفكر والتعبير والإبداع في مصر

ـ مواجهة اليسار للهجمة الأمريكية الصهيونية

ـاليسار وانتخابات ٢٠٠٥ الأزمة وطريق النهوض

ـدور وموقف اليسار بعد العدوان على غزة عام ٢٠٠٦

ـ كيف يصبح اليسار قطبا فاعلًا في الحياة السياسية المصرية

ـ هل يعاني اليسار المصري من أزمة وكيف يتجاوزها.

شارك في هذه الندوات وفي كتابة المقالات للمجلة عدد كبير نذكر منهم الأساتذة: محمود أمين العالم، نبيل الهلالي، عريان نصيف، عبد الغفار شكر، أحمد بهاء شعبان، د سامر سليمان، سامح نجيب، عماد عطية، مدحت الزاهد، عادل المشد، فريد زهران، صابر بركات، بهيج نصار، محمد الجندي، بهيجة حسين، أحمد عبد القوي، صلاح السروي، حمزة السروي، حسين عبد الرازق، سمير أمين، رفعت السعيد، حلمي سالم، بهاء طاهر، د. عاصم الدسوقي، فتحي امبابي، بهاء طاهر، منير مجاهد وآخرين من القامات الفكرية لا يتسع المقام لذكرهم.

واضح من هذه الأسماء أنها تضم كوكبة من أهم مفكري ومناضلي اليسار شبابهم وشيوخهم و من كافة الاتجاهات اليسارية دون إقصاء.

ولابد هنا أن نتقدم بالتحية لذكرى وأسم الفنان الراحل حامد العويضي الذي صمم لوجو وغلاف المجلة وأشرف على إخراج اعدادها التسعة والتي حرصنا على أن يضم غلاف كل عدد من المجلة لوحة لأهم الفنانين التشكيليين في مصر ومن بينها : " هذه الأرض لنا" للفنانة تحية حليم، "خروج العمال من الوردية" الفنان حامد عويس، "الحرية تقود الشعب" فنان الثورة الفرنسية ديلاكروا، و"معركة بورسعيد" للفنان محمد صبري، و "رعاياك يا مولاي" للفنان عبد الهادي الجزار وهي اللوحة التي تسببت في سجنه ستة أشهر للعيب في الذات الملكية، وأعمال متنوعة لانجي أفلاطون وداود عزيز .

وما أشبه اليوم البارحة فالأزمة التي وقعت فيها البلاد مع بدايات القرن تفاقمت كثيرا بعد مرور ربع قرن ، فنحن اليوم مازلنا نعاني بشكل أكبر في كل المجالات،

سواء في الجانب الاقتصادي بتغول سياسات الخصخصة وبيع أصول مصر الصناعية واراضيها وتفاقم الديون بشكل يهدد بكارثة، وعلى المستوى السياسي والديمقراطية تم خنق المجال العام والتضييق على العمل السياسي، وفتح السجون لأية أصوات معارضة بصورة عشوائية، ومازالت سياسات تزييف إرادة الجماهير قائمة في الانتخابات البرلمان ، وعلى مستوى استقلال القرار السياسي وقضايا الأمن القومي اصبحت مصر مهددة من كافة الاتجاهات بداية بالتهديد الإثيوبي بحجز مياه النيل الشريان الوحيد للحياة في مصر، والخطر الدائم القادم من الشرق المتمثل في العدو الصهيوني العدو الرئيسي لنا هو والولايات المتحدة الأمريكية .

لذلك قررت قيادة الحزب ضرورة إعادة إصدار مجلة آفاق اشتراكية إلكترونيا على وسائل التواصل الاجتماعي بحيث يشارك فيها الشباب بشكل رئيسي وهذا هو العدد الأول إلكترونيا الذي يشرف عليه الرفيقان يوسف طوبيا ومحمد محسن، وهو العدد العاشر من مجلة آفاق اشتراكية منذ بداية إصدارها والتي نتمنى أن تظل منبرا لكل احزاب وقوى اليسار المصري ونحن نثق في قدرة الرفيقين العزيزين

علي مواصلة المسيرة بنجاح.

فنزويلا، الهزيمة، ومعنى الاستمرار



محمد حليم

باحث سياسي واقتصادي ومقدم برنامج "سياسة واقتصاد" على موقع الحرية



عندما هُزمت ثورة سانت بطرسبرغ عام 1905، لم يتعامل لينين مع الحدث بوصفه نهاية الطريق، ولا كدليل على عقم الفعل الثوري، بل بوصفه لحظة كشف تاريخية. الهزيمة، في نظره، لم تكن هزيمة للثورة ذاتها، بل هزيمة لتوازن قوى بعينه. ولهذا كتب لاحقًا أن سنوات الثورة تعلّم الجماهير في أيام ما لا تعلّمه عقود من السكون، وأن ما جرى في 1905 لم يكن سوى تدريب عام لثورة قادمة.

هذا الفهم اللينيني للهزيمة لا يخص روسيا وحدها، ولا القرن العشرين فقط. إنه قانون عام في الصراع الطبقي: الثورات لا تُقاس بلحظة انكسارها، بل بقدرتها على الاستمرار والتعلّم وإعادة التشكل.

ومن هذا المنطلق، لا يمكن قراءة الهزائم التاريخية – سواء هزائم البرجوازية قبل تمكين الرأسمالية، أو الهجمات الإمبريالية المعاصرة على تجارب التحرر – إلا باعتبارها حلقات في صراع أطول، لا نهايات مغلقة.

اليوم، حين تمارس الولايات المتحدة أقصى درجات العنف الإمبريالي ضد فنزويلا؛ من حصار اقتصادي خانق، إلى تهديدات عسكرية، وخطف الرئيس نيكولاس مادورو وزوجته، والتعامل مع دولة ذات سيادة وكأنها مزرعة تابعة، فإننا لا نشهد «انتصاراً» للإمبريالية بقدر ما نشهد ارتباكها وخوفها، فالإمبريالية لا تضرب إلا حين تشعر أن نظامها مهدد، وأن الهيمنة لم تعد تُدار بالاقتصاد والدبلوماسية وحدهما، بل تحتاج إلى البلطجة والإرهاب.

كما لم تعنِ هزيمة سانت بطرسبرغ نهاية الثورة الروسية، لا تعني الهجمات الأمريكية نهاية المشروع الاشتراكي في فنزويلا أو في أي مكان آخر، فالثورة الاشتراكية لا تُهزم طالما ظلت الحركة الاشتراكية قائمة، تناضل، تقاوم، وتعيد إنتاج ذاتها في مواجهة الهيمنة والرأسمالية العالمية.

من هنا، يصبح استدعاء تاريخ هزائم البرجوازية الصاعدة قبل انتصارها الكامل على الإقطاع ضرورة تحليلية، لا تمريناً أكاديميا، فالتاريخ يعلّمنا أن الأنظمة لا تُهزم من المحاولة الأولى، ولا تنتصر القوى الصاعدة دون أن تنكسر، تتراجع، ثم تعود.

فالراسمالية نفسها، حين كانت طبقة صاعدة في مواجهة الإقطاع، لم تنتصر «بالضربة القاضية»، ولم تُسقط النظام القديم في معركة واحدة فاصلة، بل خاضت سلسلة طويلة من الانتفاضات، والانكسارات، والتسويات، قبل أن يُعاد تشكيل الدولة والمجتمع على أسس رأسمالية.

الهزائم التي مُنيت بها البرجوازية "الطبقة الرأسمالية " في إنجلترا وفرنسا وألمانيا لم تكن دليل ضعفٍ تاريخي بقدر ما كانت تعبيرًا عن الطابع التاريخي للنظم الاجتماعية، فلا الإقطاع سقط فورًا، ولا الرأسمالية وُلدت مكتملة، كل نظام اجتماعي يحمل داخله مقاومة شرسة للبقاء، ويستدعي من القوة الصاعدة أن تتعلّم، وتراكم، وتُعيد تنظيم أدواتها السياسية والفكرية.

وهنا يصبح الربط بين سانت بطرسبرغ 1905 وثورات البرجوازية قبل قرون ربطًا عضويًا لا مجازيًا، كما أن هزيمة الثورة الروسية المبكرة لم تُلغِ حتمية الصراع مع القيصرية والرأسمالية، كذلك لم تُلغِ هزائم البرجوازية المبكرة حركتها التاريخية نحو الهيمنة، الفارق الوحيد هو أن البرجوازية، بعد أن انتصرت، سعت إلى إقناع العالم بأن نظامها أبدي، وأن ما وصل إليه التاريخ هو نهايته الطبيعية، لكن التاريخ نفسه يكذّب هذا الادعاء.

فإذا كانت الرأسمالية قد احتاجت قرونًا من الصراع، والهزائم، والتحالفات، والانقلابات الناعمة، حتى تُمكّن نظامها، فمن العبث – أو التضليل المتعمد – مطالبة الحركة الاشتراكية بأن تنتصر من الجولة الأولى، أو اعتبار أي نكسة دليل فشل نهائي.

من هذا المنظور، يصبح العدوان الإمبريالي على فنزويلا اليوم – بكل ما يحمله من حصار وتجويع وتهديد عسكري، واختطاف المناضل مادورو وزوجته– امتدادًا لنفس المنطق التاريخي: منطق نظام عالمي مأزوم، يرفض الاعتراف بأن هناك قوى اجتماعية وسياسية جديدة تحاول كسر قواعد لعبته.

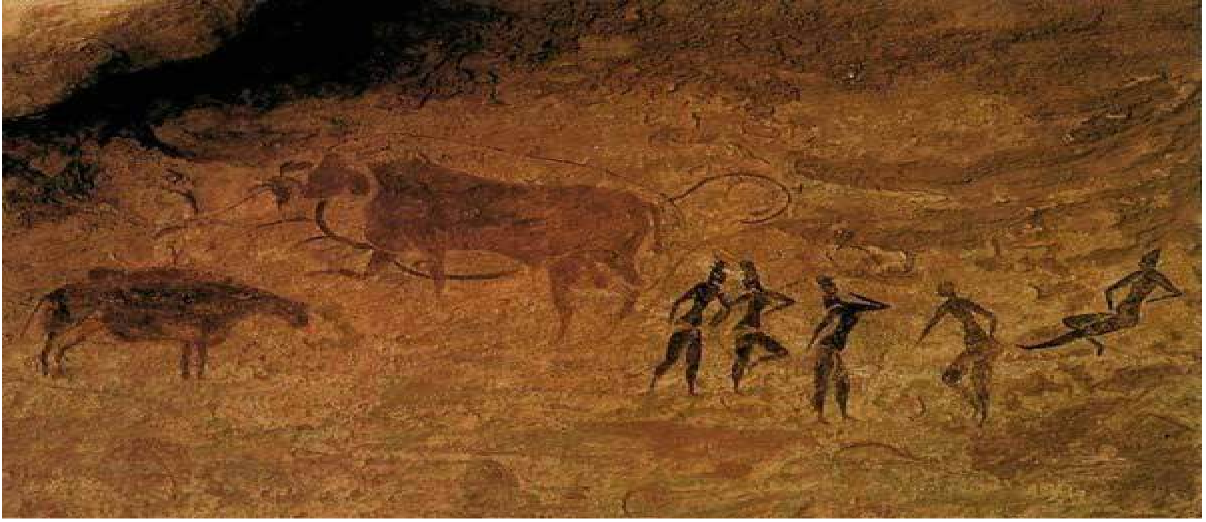
وكما لم تعنِ هزائم البرجوازية نهاية الرأسمالية الصاعدة، لا تعني الهجمات الإمبريالية نهاية المشروع الاشتراكي، فالهزيمة الحقيقية لا تقع إلا حين تتوقف الحركة عن النضال، وحين تُسلّم بأن ميزان القوة الراهن هو قدر أبدي.

المشاعية البدائية واليوتوبيا



ا.د صلاح السروي

أستاذ الأدب العربي الحديث والمقارن بكلية الآداب جامعة حلوان



ينطلق الدارسون للمشاعية البدائية من القول بأن اثبات وجود تلك المرحلة الأولى في تاريخ البشرية الاجتماعي انما هو أبلغ رد على الزعم الذي روج له الاقتصاديون البرجوازيون كثيرا وعلى نحو جازم، مثل آدم سميث وديفيد ريكاردو، وليبرت، وبوخر، وشتراسه، وويستر مارك.. الخ. بأن الملكية الخاصة هي وحدها ما يتفق مع الفطرة الإنسانية، وأن الحالة المشاعية لم تظهر على مدار التاريخ، ولا يمكن تصور وجودها، لاختلافها مع الطبيعة الإنسانية المجبولة على التملك. باختلاف بين مع الحقائق التي أثبتها علم الانثروبولوجيا. وذلك في محاولتهم للحكم بالاستحالة على أية محاولة لاقامة الاشتراكية في المستقبل.أو حسب قول ل. سيجال:

"يزعم أعداء الشيوعية أن مجتمع المشاعية البدائية لم يوجد قط، على دعواهم، وأن الملكية الخاصة وانقسام المجتمع الى طبقات كانا موجودين منذ وجد المجتمع. ويسعى هؤلاء جهدهم ليظهروا أن الملكية الخاصة لا تنفصل عن طبيعة الانسان ذاتها، وأنه لا يمكن

للملكية من نوع آخر أن توجد، وأن المجتمع كان دائما منقسما الى طبقات، وأن مجتمعا دون طبقات هو فرضية لا يمكن تصورها. ان انكار وجود المشاعية البدائية هو من مصلحة البرجوازية وعملائها، في نضالهم ضد الشيوعية الحديثة". (ل. سيجال، لمحة عن تكون المجتمع منذ بدء التاريخ - المشاعية البدائية - الرق - الاقطاعية - الرأسمالية، دار دمشق، دمشق، ط 6، 1978، ص 15)

وكان ماركس وانجلز قد أوردا في كتابهما المعنون ب "الأيديولوجية الألمانية" (1845) حديثا مقتضبا عن النظام المشاعي البدائي، بوصفه المجتمع البشري الأول، وكان هذا النظام يقوم على شيوع الملكية، فيقولان:

"ان أول شكل للملكية هو ملكية القبيلة، (...)، حيث يعيش شعب من القنص والصيد وتربية الماشية، أو الزراعة في المرحلة الأعلى، (...) وشكل الملكية الثاني هو الملكية المشاعية وملكية الدولة الذي نصادفه في الأزمان القديمة والذي ينشأ على الأخص من اتحاد عدة قبائل في مدينة واحدة". (كارل ماركس وفريدريك انجلز، الأيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، د. ت، ص29)

فأول شكل هو ملكية القبيلة، وبدهي أن تلك الملكية كانت لأعضاء القبيلة ككل، وليست مقصورة على أفراد دون آخرين، أي أنها كانت ملكية مشاعية بين جميع أفراد القبيلة، بدليل قول ماركس وانجلز في الاقتباس السابق أن شكل الملكية الثاني هو ملكية مشاعية نشأ عن اتحاد عدد من القبائل وكونوا دولة في مدينة واحدة. وبذلك يصبح الشكل الأول للملكية، من الناحية الفعلية هو الملكية المشاعية وان كان قد تطور من وحدة القبيلة الى وحدة الدولة.

ولقد حظي هذا الطرح بدعم علمي حاسم عندما توصل الباحث الانثروبولوجي الأمريكي لويس ه. مورجان الى النتيجة ذاتها، بعد أن درس على نحو مطول القبائل البدائية وشبه البدائية في أمريكا والمحيط الهادي. حيث أورد في كتابه: "المجتمع القديم، أو أبحاث في خطوط التقدم الإنساني"، الصادر في لندن عام 1877، أبحاثا علمية موثقة عن عمليات تطور المجتمع البشري، خلال المرحلتين اللتين أطلق عليهما اسمي: "الوحشية"، و"البربرية"، وحتى بداية عصر ظهور المدينة. وهو الأمر الذي أكد، حقيقة وجود مثل هذا المجتمع الشيوعي الأول، على نحو محايد، وبعيدا عن التأثر بأي من الأيديولوجيات السياسية، حيث تم ذلك بعد صدور كتاب ماركس وانجلز باثنين وثلاثين عاما، وبصورة مستقلة تماما عن أبحاثهما.

ويرى ل. سيجال أنه لاتزال بقايا المشاعية البدائية موجودة حتى أيامنا هذه لدى عدد من الشعوب في شكل مشاعية زراعية تملك فيها جماعات بشرية الأرض الزراعية على نحو مشترك، وتقوم بتوزيع حصص منها على أعضائها. (انظر: ل. سيجال، لمحة عن تطور المجتمع منذ بدء التاريخ، دار دمشق، دمشق، ط6، 1978، ص 15)

فلقد كان هذا النمط من الملكية المشاعية للأرض هو النمط التقليدي السائد لدى معظم شعوب الأرض، سواء لدى الجرمانيين أو الروس (السلافيين) أو الهنود أو الشمال الأفريقي، أو سكان أمريكا اللاتينية.. الخ. حتى أن السلطات الانجليزية المستعمرة للهند لم تستطع ايجاد نوع من الملكية الخاصة للأرض، كما أنهم لم يعثروا على أي شخص قادر على التصريح بأن قطعة الأرض التي يزرعها انما هي ملك له. كذلك لم يكن بوسع هذا الشخص أن يبيع تلك الأرض، أو يرهنها، لكي يدفع الضرائب المتأخرة، أو غير ذلك. وهذا ما تؤكده روزا لكسمبورج بقولها:

"لقد كان كافة أعضاء تلك الجماعات (التي تضم أحيانا عائلات كبيرة بأسرها، وأحيانا بعض العائلات الصغيرة المنحدرة من عائلة كبيرة) مرتبطين ببعضهم البعض بإخلاص لا يتزعزع، نتيجة لروابط الدم والقرابة ووحدة الحاضر والمصير التي كانت كل شيء بالنسبة لهم. ومقابل هذا لم تكن الملكية الفردية تعني شيئا بالنسبة لهم". (انظر روزا لكسمبورج، المجتمع البدائي وانحلاله، ترجمة إبراهيم العريس، دار ابن خلدون، بيروت، 1976، ص 17 - 18)

من نا حية أخرى، فقد تجاوز النظام المشاعي مجرد كونه نظاما اجتماعيا واقتصاديا، بل أصبح نظاما أخلاقيا شاملا في هذه المناطق. وهو ما يعني تجذره وتحوله الى حالة ثقافية شاملة. بحيث بات يفوق مثيله في أوربا. وهذا ما دعا روزا لكسمبورج الى القول بأن:

"ما اكتشفه الانجليز على ضفاف نهري: الجانج والاندوس، من أنماط وقيم أخلاقية تولدت عن الشيوعية الزراعية، كان يفوق بقوة الأخلاق الشيوعية القروية الجرمانية أو المشاعيات القروية السلافية". (روزا لكسمبورج، مرجع سابق، ص18)

بيد أن الملكية المشاعية لم تكن مقصورة على الأرض الزراعية وحدها، بل امتدت الى كونها شكلت شاملا من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي الذي يعتمد على تجميع المحاصيل في شون ضخمة وتوزيع مكوناتها على أفراد الجماعة، ورعاية شئون هؤلاء الأفراد من قبل مجلس قبلي يرأسه شخص منتخب من قبل أعضاء الجماعة.

ويبدو أن ما تم العثور عليه من آثار حية لدى الهنود الحمر في أمريكا اللاتينية يشير الى حالة شيوعية متفردة ومختلفة عن باقي المشاعيات التي تم اكتشافها، حيث تفوقت على مثيلاتها في أوربا. لدرجة أن المقر الرئيسي لملوك الانكا (مدينة كوزكو) كان يتألف بشكل خاص من مساكن جماعية على النحو السابق ايراده، وكان كل منها يحمل اسم عائلة من العائلات. وهو الأمر ذاته الذي ينطبق، أيضا على سكان مناطق الجانج والاندوس، من حيث التفوق على النموذج الأوربي. حيث تأكد أن الاكتشافات الخاصة بالمشاعيات الأوربية انما كانت أضعف بكثير مما تم اكتشافه في كل من أمريكا اللاتينية والهند:

"فكانت ثمة منازل جماعية هائلة تعيش فيها عائلات بكاملها عيشة مشتركة، ويدفن فيها الأموات بصورة مشتركة. وثمة من يتحدث عن وجود مساكن جماعية يضم كل منها ما لا يقل عن أربعة آلاف رجل وامرأة". (انظر: روزا لكسمبورج، مرجع سابق، ص 26 - 27)

بينما يورد ف. جوردون تشايلد حديثا عن وضع مشابه لوضعية مملكة الانكا، فيما يتعلق بمشاعية التملك، في أوربا، وبخاصة في إنجلترا، بدون التطرق لفكرة التفوق، تلك، فيقول:

"ويبدو أن القرى المعروفة كانت تتكون من كفور تشمل الواحدة منها ثلاثة عشر منزلا (أو ربما ضعف ذلك العدد، والكلام لا يزال لجوردون تشايلد) وبعضها متسع 90 x 20 قدما - لدرجة أنه يسع عشيرة كاملة لا عائلة طبيعية واحدة. وكانت الحبوب تخزن في صوامع ولكن علاقة هذه بالمساكن لا تسمح بأي فروض فيما يتعلق بحقوق ملكية أصحاب هذه المنازل للغلال المخزونة. ولا يبرز بين المساكن مسكن خاص بالزعيم كما لا تشير أثاثات المقابر الى فروق في المراتب. ووجدت تماثيل للنساء من الصلصال أو مرسومة على الأواني الفخارية. ولم توجد أي مبان يمكن اعتبارها معابد. وتنعدم أسلحة الحرب بشكل واضح". (ف. جوردون تشايلد، التطور الاجتماعي، ترجمة لطفي فطيم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966، ص109)

ومن الواضح أن مملكة الانكا الشيوعية في البيرو، لم تكن النموذج الاستثنائي في هذا المقام، فقد كان يوجد ما يشابهها في المكسيك وباقي مناطق أمريكا اللاتينية البكر، قبل الغزو الأسباني، في القرنين: الخامس عشر والسادس عشر. ففي عام 1840 ظهرت الترجمة الفرنسية لتقرير أصلي كان قد وضعه آلونزو زوزيتا الأمين السابق للمجلس الملكي في المكسيك، متحدثا فيه عن الإدارة والعلاقات الزراعية في المستعمرات الاسبانية الواقعة في العالم الجديد، مثبتا فيه تلك الحالة "المشاعية"، الغريبة بالنسبة الى هذه الادارة. وفي حوالي منتصف القرن التاسع عشر أخرجت الحكومة الاسبانية من أرشيفها عددا كبيرا من الوثائق، مما أكد على نحو قاطع صحة الكتابات التي وردت عن الوضع الاجتماعي "المشاعي" الذي ساد الحضارات القديمة في تلك البلدان، قبل الغزو الغربي الاستعماري الرأسمالي. وهو ما ساعد العالم الروسي مكسيم كوفالفسكي، في سبعينيات القرن التاسع عشر، على استنتاج أن "امبراطورية الانكا الخرافية في البيرو، كانت مجرد بلد تهيمن عليه تلك الشيوعية الزراعية البدائية التي كان فون مورر قد اكتشف وجودها، قبل ذلك لدى الجرمانيين القدامى. وأن هذه الشيوعية كانت مهيمنة، ليس فقط في البيرو، بل كذلك في المكسيك، وفي طول وعرض أمريكا اللاتينية التي غزاها الاسبان. (لكسمبورج، مرجع سابق، ص 25)

وعلى ذكر مملكة الانكا ومناطق أمريكا اللاتينية، وما ذكر عن قرى البنجاب، فمن الواضح أن هذا النظام المشاعي قد عاش طويلا في كثير من تلك الأماكن المكتشفة حديثا، حيث واصل وجوده منذ فجر التاريخ، حتى تم اكتشافه على أيدي المستعمرين الاسبان، في أمريكا اللاتينية، ابان القرن السادس عشر. وعلى أيدي البريطانيين في الهند، ابان القرن التاسع عشر.

وللتدليل، أكثر، على حقيقية وجود ذلك النظام، تورد روزا لكسمبورج خطابا أرسله مفوض جمع الضرائب الإنجليزي ويدعى (جيمس) من الهند الى رؤسائه في الإدارة الحكومية عام 1852، حيث يقول: "ليس بوسعي الغاء عادة تقليدية فريدة من نوعها حافظت على بقائها حتى الآن (يقصد عام1852) في مناطق معينة: وأعني بها التبادل الدوري للأراضي بين القرى وتوابعها. وفي بعض الأماكن لا يتبادل السكان سوى الحقول، أما في مناطق أخرى فانهم يتبادلون المساكن أيضا". (روزا لكسمبورج، المرجع السابق، ص 19 - 18)

وهو ما يعني أن النظام المشاعي كان راسخا وقويا في نفوس ووعي شعوبه على نحو جعل هذا الموظف في موقف صعب ولا يقوى على الغائه.

الديمقراطية في النظام المشاعي البدائي

يعتبر فردريك انجلز في كتابه التأسيسي "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" أن مشاعية زادروجا zadruga السلافية الجنوبية (في روسيا) أفضل مثال على نظام الوحدات العائلية المشاعية، ويبرر ذلك بقوله:

"فهي تتضمن عدة أجيال من المنحدرين من أب واحد وزوجاته يعيشون معا في وحدة عائلية، والأرض الزراعية مملوكة للجميع على المشاع، وتأكل العائلة وتلبس من المخزن العام للعائلة ويعتبر الفائض عن حاجتهم في المخزن مملوكا للجميع. ويدير الوحدة العائلية رب البيت المسمى domecin والذي يمثلها في الأعمال الخارجية. (..) وينتخب رب البيت من بين أعضاء الأسرة وليس ضروريا أن

يكون أكبرهم سنا." (فردريك انجلز، أصل نظام الأسرة والدولة والملكية الفردية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018، ص 38)

وبعيدا عن فكرة من الأفضل والأقوى في هذه المشاعيات، فان ما يفيد في كلام انجلز، هو أن هذه الوحدة العائلية كانت تدار على نحو ديمقراطي، ففضلا عن انتخاب رب العائلة فان السلطة الكاملة لم تكن متركزة في يده، بل في "مجلس العائلة"، الذي هو عبارة عن: (يواصل انجلز..) "اجتماع لكل أعضائها البالغين من الرجال والنساء، ويقدم الرئيس لهذا المجلس حسابه، ويقوم المجلس باتخاذ القرارات الهامة". (انجلز، مرجع سابق، ص 39).

وهو الأمر ذاته الذي اكتشفه مورجان لدى قبيلة الايروكيوس وهي من قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، والتي اعتبرها انجلز الشكل الكلاسيكي للسلالة الأصلية، بيد أنه خص بالذكر قبيلة السينيكا من بين هذه القبائل. وكان لهذه القبيلة (الأخيرة) ثمانية فروع رئيسية. وقد ساد بينهم نمط انتخاب الجماعة لزعيمها وقائدها الحربي في وقت السلم. ولم يكن لابن الزعيم الحق في وراثة أبيه في الزعامة (فقد كان الايروكيوس يعتمدون قاعدة الانتساب الى الأم والتي كان من الضروري أن تكون منتسبة، بدورها، الى سلالة أخرى. فلم يكن الايروكيوس وغيرهم في "المرحلة البربرية" يتزوجون من سلالتهم نفسها بل من سلالة مغايرة) لأن ابن الزعيم، بمقتضى هذا التقليد، لا ينتمي الى السلالة. بل كان الأخ أو ابن الأخت هو الذي يتم اختياره غالبا للزعامة.

وكان الرجال والنساء على السواء يدلون بأصواتهم في الانتخاب، وكان يجب أن توافق الفروع السبعة الأخرى للقبيلة على اختيار زعيم كل سلالة. ويجب كذلك أن يقر المجلس العام لاتحاد "الايروكيوس" هذا الانتخاب. وعندئذ فقط يتم تنصيبه. وعلى الرغم من أن الزعيم كان يتمتع بسلطة (أبوية)، فان تلك السلطة كانت خلوا من أية وسيلة من وسائل الارغام. وكانت من حق أبناء السلالة عزل الزعيم والقائد الحربي. وكان على أعضاء السلالة أن يتبادلوا العون والحماية. (انظر: انجلز، أصل نظام الأسرة، مرجع سابق، ص 58 - 59)

وعلى هذا، يمكن أن يمثل مجلس العائلة، هنا، نوعا من الديمقراطية الأولية أو البسيطة، والتي على الرغم من بساطتها، فقد تعد أكثر تقدما مما تلاها من الديمقراطية الأثينية، التي حرم على المرأة والعبيد حضور مجالسها.

ولقد تعدت هذه الجماعة (العائلية) القرية الواحدة الى عدة قرى يقوم سكانها بالتبادل الطوعي للحقول والمساكن على نحو دوري (كل خمس سنوات) لكي يستفيد الجميع، وهو الأمر الذي تم اكتشافه لدى قرى البنجاب الهندية، دون اقتصار الملكية والانتفاع على شخص واحد أو حتى قرية واحدة.

بل ان هذا النظام شمل، في بعض المناطق، شعوبا بأكملها مثلما ذكر المكتشفون عن مملكة الانكا (البيرو، حاليا) حيث كان الشعب يعيش "مشاعية شاملة"، خاضعة لسلطة ثيوقراطية وأبوية. على نحو فريد من نوعه في تاريخ البشرية، بحسب روزا لكسمبورج: "اذ تحقق فيها عمليا الجزء الأكبر مما يحلم الاشتراكيون بشكل مثالي في زمننا الراهن، انما دون أن يتمكنوا من التوصل اليه على الاطلاق". (روزا لكسمبورج، مرجع سابق، ص24)

لقد ساعدت هذه الاكتشافات في توجيه ضربة قاضية لهذا الزعم الأيديولوجي الرأسمالي بأزلية الملكية الخاصة، ومن ثم أبديتها. حسبما ورد في كتب الاقتصاد السياسي البرجوازي. (انظر: روزا لكسمبورج، مرجع سابق، ص45) وأنه في تلك المرحلة "المشاعية البدائية"،

التي ظهرت في بداية الوجود الإنساني على الأرض، (واستمرت حتى وقت قريب في بعض مناطق أمريكا اللاتينية والهند كما اتضح قبل قليل) كان جميع الناس يملكون جميع الخيرات المادية، دون أن يستأثر بها أحد منهم على حساب الآخرين. نظرا للحاجة الى الجهد الجماعي، وعدم وجود فائض يمكن الاستئثار به.

المشاعية البدائية في مصر

أما مصر: فعلى حسب ما تم اكتشافه حتى الآن من برديات ورسومات تحتوي عليها الآثار المصرية القديمة، فهي اختلاف مع معظم المجتمعات السابق ذكرها. حيث يسجل التاريخ المكتشف أن الزراعة قد تزامنت مع الرعي في الظهور، فتم استئناس الحيوان وتربية الدواجن، بالتداخل والتوازي مع باقي ممارسات البحث عن الطعام. فلم يصبح الرعي حرفة ونمطا للمعيشة الا بعد أن تقدمت الزراعة وتقدم التحكم في الري والمجاري المائية. وذلك نظرا لندرة الأمطار وانعدام المراعي الطبيعية. ولذلك اعتمد الرعي على زراعة الأرض، التي يتم ريها على نحو فيضي.

وهذا ما يؤكده أحمد صادق سعد، الذي يرى أن نمطي الزراعة والرعي ظلا متلازمين ومختلطين لفترة طويلة، مرجعا ذلك الى "بطء تقدم التقسيم الاجتماعي للعمل في المشاعيات المصرية. ثم أخذت تربية المواشي تتراجع شيئا فشيئا مع تحول الزراعة الى أن تصبح أسلوبا معيشيا رئيسيا، وأيضا مع تنامي عمليات استصلاح البراري والمستنقعات التي كانت تستخدم بوصفها مراعي، وبخاصة في الدلتا". (أحمد صادق سعد، في ضوء نمط الإنتاج الأسيوي، نشأة التكوين المصري وتطوره، دار الحداثة، بيروت، 1981، ص 22)

ويؤيد هذا الرأي جوردون تشايلد في كتابه: "التطور الاجتماعي" قائلا:

"وجمع الغذاء (في المراحل البدائية في مصر القديمة) (كان) يساوي الزراعة في الأهمية، بوصفه مصدرا للغذاء، وذلك في مرميدة والفيوم" (جوردون تشايلد، مرجع سابق، ص 167).

فكل من الكاتبين يؤكد، من الناحية المبدأية، مرور مصر القديمة بالنظام المشاعي، ولكن جاء هذا النظام مختلفا، على نحو يتناسب مع الطبيعة النهرية، المحاطة بالصحاري الجافة، في هذا الاقليم. وقد أدى الاستقرار، بفضل الاكتشاف المبكر للزراعة الى إيجاد روابط محلية وإقليمية منافسة للروابط العائلية التي وجد على أساسها التكوين الأول للجماعة البشرية. ولعل هذا، على التحديد، ما جعل سكان مصر يتحولون الى شعب، وليس مجرد قبائل أو عشائر، في فترة مبكرة للغاية من التاريخ.

وتوضح الآثار المكتشفة أن تلك النظم المشاعية (التي أرى أنه من الأليق هنا تسميتها ب "المشتركية"، نظرا لوجود نوع من التداخل بين الملكية الخاصة والملكية الجماعية والعمل الجماعي) كانت موجودة وبخاصة فيما يتعلق بأعمال تخزين الحبوب وأعمال تشييد المرافق العامة وإقامة الجسور. حيث يورد تشايلد ما يمكن حسبانه على أنه نوع من الملكية الجماعية لمحتويات مخازن الغلال، فيقول: "أن مخازن الغلال، في الفيوم، كانت توجد في مكان واحد أو مجتمعة بجانب الحقول على مبعدة من المساكن، ولكن في مرميدة كانت مخازن الغلال متجمعة في أفنية الأكواخ، كما لو كان انتاج الحقول تمتلكه عدة عائلات ملكية فردية (أي ملكية تخص الجماعة بأكملها). تشايلد، مرجع سابق، ص 172)

كما أن ملكية الأرض لم تكن ثابتة ولا دائمة فيما قبل عصور الأسرات، يقول:

"ولكن لما كان الفيضان السنوي يمحو كافة العلامات بين الحقول، كانت أراضي القرى يعاد توزيعها كل عام بين أسر المزارعين". (تشايلد، مرجع سابق، ص 172)

بل ان أحمد صادق سعد يذكر أن العمل الجماعي (المشاعي) كان موجودا أيضا في مجال "اعداد الطعام" (أحمد صادق سعد، في ضوء نمط الإنتاج الآسيوي، مرجع سابق، ص 23) وكانت الملكية العقارية للأرض والمياه والغلال كانت ذات طبيعة مشاعية بين أبناء "المشترك القروي". ولم يظهر التمايز الطبقي بين أبناء هذا المشترك الا مع التقدم التقني وارتفاع مستوى القوى الإنتاجية، مما أدى الى تكوين فائض يمكن تحويله الى سلعة، شأنه في ذلك شأن كل ما مر بنا من تحولات اعترت النظام المشاعي البدائي. ولقد ارتبط بهذا التطور ظهور بدايات التشكل السياسي والحضاري للحكم والسلطة في مصر القديمة.

ويمكن القول بأن المشاعية بمعناها العام والمعروف في كل بلدان العالم، وجدت في مصر القديمة، بوجه خاص للغاية، ويكاد أن يكون استثنائيا. كما أنها كانت قصيرة العمر، على نحو لافت، بحسب ما وصلنا من معلومات تاريخية أثرية، حتى الآن.

فنظرا للاكتشاف المبكر للزراعة والإنتاج الكبير الذي يفوق حاجة الأفراد. بدلا من القنص والالتقاط، لم تعمر المشاعية طويلا في مصر. وحل محلها ما يعرف باسم:"المشترك القروي"، والذي لا تزال بعض من بقاياه وآثاره قائمة حتى وقت قريب، في القرى المصرية الحديثة، تحت مسمى شعبي يدعى: "المزاملة". وهو مصطلح يفيد تضافر جهود جميع أبناء القرية في العمليات الزراعية الكبرى، مثل الغرس والحصاد وغيرها من الأعمال الحقلية، على نحو تبادلي. فيذهب كل (أو معظم) أبناء القرية القادرين على العمل، للفلاحة في حقل واحد الى أن يتم انجاز العمل المطلوب، ثم يتم الانتقال الى غيره، وهكذا دواليك. بالإضافة الى التجمع لانجاز الأعمال المشتركة في المرافق العمومية المتعلقة بالنفع العام، مثل تطهير القنوات وشق الخلجان وتمهيد الطرق والمدقات.. الخ. وذلك دون الاخلال بفكرة الملكية التي ترافقت وتوازت مع فكرة المشتركية.

ويفرق أحمد صادق سعد في تطور "المشتركية" بين كل من: الدلتا، والصعيد. حيث بقيت قيم ومفاهيم المشتركية، حسب رأيه، أقوى ولفترة أطول في الصعيد، نظرا لطبيعة الأرض الصعبة، والضيقة، والأقرب الى الصحراء، فضلا عن ضعف قبضة مراكز الحكم والسلطة عليه، نظرا لوعورة الأرض وبعد المسافات. مما أدى الى استمرار الروابط العائلية، نتيجة لذلك، بصورة أقوى، واستوجب الحفاظ على استمرار التضامن فيما يتعلق بالأمن والحماية، والعمل الجماعي فيما يتعلق بواجبات الزراعة والري وباقي المرافق، على حد سواء. أما في الدلتا فقد كانت الأرض أكثر خصوبة وأسهل في الاستزراع، مما جعل من الممكن ظهور الملكية الفردية الأسرية على نحو أسبق. كما أن فوائض انتاجها الكبيرة ساعدت على تنشيط أشكال واسعة من التبادل فيما بينها، ومع الخارج. وقد ساعد على هذا التبادل مع خارج البلاد قرب التجمعات القروية في الدلتا من السواحل البحرية. ومن ثم ظهرت فيها المدينة مبكرا. (انظر: أحمد صادق سعد، في ضوء نمط الإنتاج الآسيوي، مرجع سابق، ص23 - 24)

بيد أنه من الضروري الإشارة أن كل أشكال الملكية الخاصة في مصر القديمة، منذ بداية عصر الأسرات، (حوالي 3100 قبل الميلاد، مع توحيد مينا للقطرين الشمالي والجنوبي) كانت تحت سيطرة المؤسسة الحاكمة (الدولة) التي ظهرت مبكرا للغاية عن معظم بلدان العالم وتواصل دون انقطاع، حتى مع تغير القوى الحاكمة (من ملوك مصر القديمة، الى اليونان، والرومان والعرب .. الخ). ويؤكد هذه

الوضعية جوردون تشايلد قائلا: "ولكن في العصور التاريخية (التالية، ويقصد بها عصور الأسرات) كانت الأرض الصالحة للزراعة مملوكة لفرعون الذي كان يقطع الاقطاعيات بمن عليها من المزارعين، للأفراد أحياء وأمواتا" (تشايلد، مرجع سابق، ص 172)
ويرى أحمد صادق سعد، أيضا، أن نظام الحكم في مصر القديمة، (بعد قيام عصر الأسرات) "قد قام مرتكزا على مستوى أكثر تقدما فيما يتعلق بالقوى الإنتاجية، مما كانت عليه الأوضاع في ظل المشاعية البدائية للقبائل الجوالة". (أحمد صادق سعد، في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج - تاريخ مص الاجتماعي والاقتصادي، دار ابن خلدون، بيروت، 1979 ص40)
بيد أنه من الملاحظ أن النقوش والبرديات المصرية القديمة تصور الرعاة بمظهر الأفراد الذين يبدون على هيئة أشخاص أقرب الى التوحش وقليلي الصلة بالحضارة والمدنية. ويبرر أحمد صادق سعد ذلك بأنه قد "يمثل نوعا من تقسيم قديم للعمل، نشأ تاريخيا بين شعبين مختلفين" (أحمد صادق سعد، في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، سابق، ص 40). فهل يقصد أن من كانوا يقومون بالرعي انما هم أقوام ينحدرون من أصلاب شعب آخر لا ينتمي الى المصريين الذين لم يعرف تاريخهم الا الزراعة والاستقرار؟؟ أعتقد أن هذه النقطة في حاجة الى قدر أكبر من البحث والتدقيق. وهو ما يجعلني أورد ما قدمه أحمد صادق سعد، هنا، بوصفه محض افتراض أو ترجيح.
لقد ارتبط هذا التقدم الباكر الذي حققه النموذج المصري، منذ بدايات تكونه الأول(خمسة آلاف عام قبل الميلاد)، بنوع من التنظيم المتقدم للموارد البشرية، (الأيدي العاملة). أي بتقسيم اجتماعي بين العمل التنفيذي والعمل (الإداري). مما ضمن إنتاجية أعلى ووفرة نسبية للمنتجات. وساعد على ذلك قيام الحكم على أسس مركزية وسلطوية صارمة. فالدولة هي التي تنظم عملية الإنتاج، وتشرف على جمع المحاصيل، وتدير المخزون الغذائي، وتستخرج المواد الأولية من المحاجر والمناجم، وتشرف على التجارة الخارجية، وتقيم الطرق والقصور والمعابد والعواصم السكنية.. الخ.
انحلال النظام المشاعي البدائي
ولنلاحظ أن معظم هذه المشاعيات التي تم ذكرها، سواء في أمريكا اللاتينية أو الهند ومعظم بلدان العالم، قد تميزت بكونها مشاعيات أبوية (باترياركية)، أي أن الانتساب فيها كان يتم الى الأب وليس الى الأم، وهي تمثل تجليا للمرحلة "البربرية"، وتعد المرحلة الأرقى، قياسا بسابقتها التي تمثل مرحلة "الوحشية"، بحسب تقسيم مورجان الذي أقره انجلز. وهذه المرحلة الوحشية (الأمومية) هي ذاتها ما يسميه انجلز: "العائلة البونالوانية" التي كانت القاعدة السائدة فيها ترتكز على الانتساب للأم، ترتيبا على نوع من العلاقات الاجتماعية التي يمكن أن تسمى ب "المشاعية الجنسية". (وسنرى بعد قليل كيف أن هذه المشاعية الجنسية سيتم الاعتراف بها، بوصفها سمة رئيسية للمجتمع اليوتوبي، في كثير من الكتابات التي نسبت الى اليوتوبيا، وبخاصة في جمهورية أفلاطون).
ويعد هذا الانتقال من "العائلة البونالوانية" (الأمومية) الى العائلة "الباترياركية" بمثابة تطور مهم في نظام القرابة لدى المجتمعات القديمة. الذي يعبر عن الانتقال من مرحلة الجمع والالتقاط الى مرحلة الرعي وتربية القطعان. لقد قام النظام الأبوي، بدوره، على شيوع الملكية. ويعد مرحلة انتقالية من النظام الأمومي (المشاعي الأول) الى "نظام الزواج الحديث" أي الزواج الفردي (رجل وامراة) . (انظر انجلز، أصل نظام الأسرة، مرجع سابق، ص40)

لقد انحلت مشاعيات الهند والبيرو وغيرهما، على أثر الضربات العنيفة التي تلقتها، بسبب الإجراءات القاسية التي فرضها كل من: الاستعمار الإنجليزي والاستعمار الأسباني. فظهرت ملكية الاقطاعيات الكبيرة، بينما تحول ملايين المزارعين الى مشردين ومرضى وجائعين.

بيد أن عملية انحلال النظام المشاعي، في باقي البلدان، لم تتم، فقط، نتيجة لتدخل قوى أجنبية، ولكنها انحلت بسبب التطور الذي حدث داخل النظام المشاعي نفسه. عندما تمكن الانسان من تدجين وتربية الماشية وزراعة المحاصيل وقيام النشاط الاقتصادي المرتكز على فكرة التبادل بين القبائل، فالعمل الأساسي في كل ذلك كان يقع على عاتق الرجل، وعلى ذلك أصبح من الطبيعي أن الرجل يملك القطيع والسلع التي كانت تتم مقايضتها بالماشية. حيث ظهرت الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، لأول مرة. ففي حين كان الصياد والمحارب في عصر "الوحشية" قانعا بأن يشغل المرتبة الثانية في البيت، تاركا الرئاسة للمرأة، فقد اعتمد (الراعي) على ثروته من الماشية، للوصول الى (المركز الأول)، ودفع بالمرأة الى (المركز الثاني). ويعلق انجلز على هذا التحول بأن تطور تقسيم العمل في المنزل وخارجه، على هذا النحو الجديد قد أعاد تنظيم "توزيع الملكية بين الرجل والمرأة" (انجلز، أصل نظام الأسرة، ص 124)

وعلى هذا الأساس تم القضاء على ما تبقى من انتساب الى الأم وجرى التوسع في تطبيق الانتساب الى الأب وأصبحت العائلة أبوية وتهيمن عليها القيم الذكورية بدرجة كبيرة.

ثم جاءت الخطوة التالية التي قضت على عصر المشاعية البدائية تماما والى الأبد، ألا وهي الخطوة المتمثلة في اكتشاف معدن (الحديد)، أو ما يسمى في مجال الأنثروبولوجيا ب "فترة السيف الحديدي". وهي الفترة التي ظهر فيها المحراث والسيف المصنوعان من معدن الحديد. وهي تعد خطوة ثورية بكل المقاييس، قياسا بظروف التطور في ذلك الزمان، وأقصد به "المرحلة العليا من البربرية"، بحسب تصنيف مورجان.

فقد جعل الحديد زراعة الحقول ممكنة على نطاق واسع، كما مكن من قطع أشجار الغابات وجعل أرضها صالحة للزراعة، وظهرت الصناعات الحرفية على نطاقات أوسع.. الى آخر كل ما يمكن تصوره من تأثيرات أدى اليها استخدام الحديد. وأهمها ترسيخ النشاط الإنتاجي الزراعي، وما تبعه من استقرار في قرى.

وهنا حدث ما يسميه انجلز ب "التقسيم الثاني الكبير للعمل" (التقسيم الأول كان التقسيم الى عنصري: الرعي والقنص، منمن ناحية، والعمل المنزلي، من ناحية أخرى)، فقد انفصلت الحرف الصناعية عن الزراعة، مما أدى الى ارتفاع قيمة العمل الإنساني وتبدي أهميته القصوى. وهنا أصبح الرق يمثل نظاما ضروريا لانجاز الأعمال البدنية الشاقة. كما أنه أخذ يمثل جزءا مهما للغاية في سلم النظام الاجتماعي، (لقد كان أسر بعض أفراد القبائل المعادية موجودا في المرحلة "الوحشية" السابقة، ولكن كان يتم قتلهم أو ضمهم الى السلالة واعتبارهم جزءا من الجماعة البدائية). (انظر انجلز، أصل نظام الأسرة، مرجع سابق، ص 125) أما في تلك المرحلة (مرحلة السيف الحديدي) فقد أصبح الاستعباد هدفا في حد ذاته، لتحقيق قدر أكبر من الكفاية الإنتاجية.

لقد كان النظام المشاعي البدائي ضروريا لهذا المجتمع البشري الأول البسيط، خاصة، في تلك المرحلة الباكرة من مراحل التطور. حيث كان من المستحيل على أفراد الجماعة مواجهة هذا الواقع منفردين أو مبعثرين. ومن ثم، تعين عليهم التعاون في كفاحهم ضد الطبيعة في

مختلف تفاصيلها وتحدياتها، بدءا من تحدي توفير الغذاء وصولا الى تحديات اعداد المأوى والحماية من أخطار الوحوش والكوارث الطبيعية المختلفة.. الخ.

كما أن الاستغلال لم يكن موجودا في هذا النظام، ليس لأن الناس قد تخلوا عنه طواعية، بل انه لم يكن ممكنا. وذلك، نظرا لأن شخصا منفردا لم يكن يستطيع العيش وحده دون الحاجة الى الآخرين. بينما أمكن للاستغلال أن يوجد، فقط، عندما استطاع الفرد انتاج ما يكفي لتلبية حاجاته وحاجات آخرين، في الآن نفسه. وهذا هو الوضع الوحيد الذي يتيح إمكانية أن يعيش فرد أو مجموعة من الأفراد على حساب عمل باقي الجماعة. بينما كان هذا المجتمع في تلك الآونة المشاعية يدبر غذاءه يوما بيوم، ويتعامل مع المشكلات بطريقة لحظية. ولذلك كان البديل الوحيد المتاح هو التعاون وتقسيم العمل بحسب طاقات وقدرات كل فرد وما بلغه من عمر زمني، وما هو عليه من نوع (جندري).

ومن هنا يمكن القول بأن هذا النظام قد ولد بطريقة طبيعية، أملتها ظروف الواقع الاجتماعي بامكانياته البدائية، وقتئذ. وأهمها، درجة تدني وسائل إنتاج الطعام. ولذا، فقد انتهى، أيضا بطريقة طبيعية، حيث تم: تدجين المواشي، واكتشاف المعادن، وتطور طرق الزراعة.. الخ. وما ارتبط بذلك من ظهور بعض الصناعات اليدوية البسيطة، مثل الأنوال اليدوية، والأدوات الزراعية، وغيرها، مما أدى الى تحقيق فوائض في الانتاج تفوق حاجات الفرد الأساسية، من طعام وأدوات. وهو ما ترتب عليه اتاحة الفرصة لظهور وضعية الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، ومن ثم، قيام المجتمع الطبقي.

لقد أدى ذلك الاكتشاف للحديد وما تلاه من توسع في مجال الزراعة والصناعة الحرفية الى ظهور الحاجة الى أيدي عاملة أكثر، ولذا كان شن الحروب، أو القيام بخطف البشر (في أوقات السلم)، هما الطريقان المتاحان اللذان يمكن من خلالهما توفير هذه الأيدي، بهدف أسر عدد من البشر وتحويلهم الى عبيد، واجبارهم على القيام بالجهد الأكبر من العمل المطلوب إنجازه. فظهر "النظام العبودي". وفي تلك الآونة، ذاتها، وعلى ضوء تلك التطورات ذات الأهمية التاريخية المفصلية، بدأ تفكك النظام العشائري المبني على مفهوم القرابة، لصالح التجمع المحلي من المزارعين الذين كانت مصالحهم المشتركة أكثر أهمية، لديهم، من تقاليد قرابة الدم. ومن هنا، تراجعت الجماعة العائلية، لتفسح المجال الى الجماعة الجغرافية (أي الشعب)، وان لم تنته الجماعة العائلية، بصورة نهائية، بالطبع.

ومع شيوع "الملكية الخاصة" للأرض الزراعية، وكانت هي وسيلة الانتاج الرئيسية، استقرت "العبودية"، بوصفها نظاما اجتماعيا وقانونيا. وجرى تصنيف البشر، حسب الوضع الطبقي الجديد، الى "سادة" و"عبيد". وانسحب هذا التصنيف على باقي أصناف النوع البشري، ليخلق تراتبية شاملة تشمل اللون، والعرق، والجنس (الرجل والمرأة). فارتبط النظام العبودي بالتعصب العرقي، والعنصرية ضد المختلفين في اللون، والاعلاء من شأن التفوق الذكوري. وعلى مدار آلاف الأعوام رزح الجزء الأكبر من بني الانسان في هذه الظروف الاجتماعية - الاقتصادية القاسية، فكان مقدرا عليهم اما أن ينتموا الى أقلية تمارس السيادة والتسلط، أو الى أكثرية مستذلة، تقع تحت نير القهر والاستغلال.

ومنذ ذلك الزمان لم يكف هؤلاء الكادحون عن الحلم بعالم يسوده العدل والمساواة، وتتحقق فيه الحرية والرفاهية للجميع.

ان ما جرى من استعراض وما انتهيت اليه من خلاصات يعني، بوضوح، أنني لا أتفق مع القائلين بأن مرحلة "المشاعية البدائية" تمثل "الفردوس المفقود" أو الحلم اليوتوبي الذي تسعى البشرية الى استعادته. فتلك المرحلة لم تكن، في الجوهر، اختيارا بشريا بل كانت واقعا أملته ظروف التطور السائدة في ذلك الزمن.

وفي حين مر كل من كارل ماركس وفريدريك انجلز، بصورة عابرة، على تلك المرحلة في كتابهما: "الأيديولوجية الألمانية"، ولم يتوقفا كثيرا عندها، بوصفها المرحلة الأولى في تاريخ التطور الاجتماعي، فاننا نلاحظ أن روزا لكسمبورج قد أولتها اهتماما كبيرا واحتفت بها أيما احتفاء، وقامت بتفصيل الحديث عنها، واستجلاء مكوناتها أيما تفصيل، حتى أنها أفردت لها كتابا كاملا. فضلا عن العديد من المعالجات التي جاءت، لدى كثير من المنظرين الماركسيين، في سياق التعرف على مراحل تطور التاريخ الاجتماعي للبشرية وأظن أن هذا الاهتمام لم يكن، بأي حال، ناتجا عن الايمان بأنه النظام الأمثل للبشرية. كما أن أحدا منهم لم يقل بأن المشاعية البدائية تمثل النموذج المراد العودة اليه أو اقامته من قبل القوى الشيوعية واليسارية. وكنت لقد أوضحت، من قبل، أنه من الممكن تفهمه على أنه نوع من السعي العلمي (المرتكز على أدلة علمية، وليس المنطلق من الأيديولوجيا التي تحاول الانتصار لميل سياسي محدد)، لدحض الفكرة البرجوازية التي تبذل كل ما في وسعها لاثبات أن "الملكية الخاصة وحب التملك أمران تقرهما الفطرة الإنسانية"، وأن البشرية لم تعرف أي نظام خال من الملكية، على النحو الذي تم ذكره آنفا.

وعلى الرغم من ذلك، فان ملمحا مهما ينبغي ايراده، في هذا المقام، ألا وهو أن معظم الأعمال التي قدمت نفسها تحت عنوان "اليوتوبيا"، انما قدمت نفسها بوصفها تدور في جزيرة بدائية منعزلة، يعيش بها أقوام في مراحل فطرية أولى، أو قريبة الصلة بتلك المراحل الفطرية. وتفسير ذلك، فيما أرى، يتمثل في عدة عناصر:

أولا: أن هذه المرحلة لم يتم نسيانها، بالكامل، وان غامت بعض تفاصيلها. بل انها لا تزال قارة في أعماق الوجدان والوعي الجمعيين، على الرغم من مرور زمن طويل على انتهائها.

ثانيا: أن هذا الحضور (أي عدم النسيان) انما ينم على الحنين الجارف الى تلك المرحلة، والحسرة على فقدانها، بوصفها اليوتوبيا المفقودة.

ثالثا: ربما كان السبب في ذلك: الامتثال لنوع مما درجت عليه الشعوب والأفراد، على حد سواء، من عبادة الماضي والأسلاف. وافتراض أنهم يمثلون موجودات كاملة وخارقة. ومن ثم، العمد الى المبالغة وخلط الواقع بالخيال. فيؤدي الحنين للماضي الى طرح ذلك الماضي على نحو باهر، بما يجعله متفوقا بمراحل على طبيعته الواقعية ووضعيته التاريخية الحقيقية.

ولقد سمي هذا العصر باسم "يوتوبيا العصر الذهبي"، من حيث افتراض وجود مرحلة باكرة من مراحل الوجود البشري، تتسم بالنقاء الكامل، "فلم يعرف فيها الانسان الشر أو الصراع أو الكراهية، مرحلة كانت تمثل بالنسبة للتطور الإنساني، مرحلة الطفولة الإنسانية. وتقترب هذه الصورة المثالية من الأسطورة الدينية للفردوس(..) حيث كان الانسان والكائنات الأخرى يعيشون في حالة من السلام والحب المطلق".

(د. حسن حماد، الخيال اليوتوبي، دار الكلمة، القاهرة، 1999، ص 76)

ولعل ذلكم هو ما جعل هذا العصر ملهما لكل المفكرين اليوتوبيين والاشتراكيين الخياليين على حد سواء.

ومن هنا، يمكن القول بأن "النظام المشاعي"، (الذي غلبت عليه صيغة "المشترك القروي"، الذي ساد في مصر بدرجة أوضح)، كان يعبر عن وضع اجتماعي شائع وأصيل وموغل في القدم، في كل المجتمعات البشرية. فهذا النظام لم يكن مقصورا على حالة استثنائية أو نادرة، تعبر عن خصوصية عرقية أو مناطقية، بل انه كان نظاما شاملا، وشكلا عاما من الملكية، ساد في مرحلة تاريخية مبكرة من مراحل تطور المجتمع البشري. وأن انحلال هذا النظام ارتبط بالانتقال من الصيد الى الرعي والزراعة واكتشاف معدن الحديد، من ناحية. كما أنه ارتبط بالتدخل البشري الاستعماري الذي أجهز على ما تبقى من هذا النظام لدى بعض الشعوب مثل البيرو في أمريكا اللاتينية، والهند في آسيا.

الماركسيون والاسلام السياسي: اللقاء المستحيل



راجي مهدي

كاتب وباحث وصيدلاني مصري



كيف يحدد الماركسيون موقفهم من الإسلام السياسي؟ يكتسب هذا السؤال أهمية في زمن يهيمن فيه الإسلام السياسي على الفضاء السياسي العربي، وتتضاعف أهميته في نفس هذا الزمن الذي يشهد هزيمة مشاريع الإسلام السياسي أيضاً، الملتحقة منها و"الممانعة". لطالما كانت العلاقة بين الطرفين معقدة، فهي خصومة أيديولوجية تجلت أول ما تجلت في انشقاق الإخوان

عن اللجنة الوطنية للطلبة والعمال التي قادت انتفاضة ١٩٤٦ ضد إسماعيل صدقي والإنجليز، انشقاق تم برعاية صدقي نفسه تلته محاولات مستميتة من الإخوان لكسر موجة الإضرابات التي حركها الماركسيون آنذاك، ثم محاولة للتجبيه فيما سُمي بقضية الجبهة الوطنية الديمقراطية ١٩٥٣-١٩٥٤، ثم خصومة دموية حين استعان السادات بالتيار الإسلامي لمنازعة الماركسيين في الجامعات وطردهم منها، ثم ما بدا وكأنه مبادرة ماركسية أطلقها الراحل زكي مراد لخلق أوسع كتلة ممكنة في محاولة لقطع طريق السادات نحو الصلح مع العدو الصهيوني. لكن ما وضع العلاقة بين الطرفين بين قوسين كانت مبادرة الاشتراكيين الثوريين في أواخر عصر مبارك بإنشاء جسور مع الإخوان المسلمين.

هناك عدة نقاط إشكالية، أولها أن هناك خطاب ماركسي يعتقد أنه بما أن قواعد الإخوان المسلمين تضم في غالبيتها البرجوازية الصغيرة الريفية والمهنيين والحرفيين فإن هذا يضفي على المنظمة طابعاً شعبياً يفتح باباً ويخلق مساحة للتعاون. إشكالية هذا الخطاب هو تجاهله المثال التاريخي للنازية والفاشية، تلك حركات تاريخية كانت قواعده ليست فقط الفئات المذكورة أعلاه، بل قطاعات كبيرة من الطبقة العاملة الألمانية والإيطالية، غير أن الحزب الاشتراكي الوطني الألماني الهتلري كان التجسيد الكامل لمصالح الرأسمال الألماني وقاد جماهيره لمجزرة دموية غير مسبوقة. إن قيادة الإخوان المسلمين ضمت كبار أساطين الرأسمالية التجارية، ومثلما بنت النازية جمهورها عبر استخدام ما حاق بألمانيا من خراب فرضته هزيمتها في الحرب العالمية الأولى في بث دعايات قومية متطرفة بنت هذا الحشد الجبار خلف الهتلرية، فإن الإسلام السياسي يستثمر دوماً الشعور الديني في خلق كتلته الجماهيرية لا على أرضية صراع اجتماعي بل على أرضية عقيدة دينية تسبب ضياعها في كل ما عاناه ويعانيه المصريين غير أن استعادة تلك العقيدة الدينية تحت شعار "الإسلام هو الحل" لم يتضمن ولو مرة نقداً للرأسمالية، بل إنه بتجاهله نقد الرأسمالية إنما يؤبدها.

يفشل الماركسيون دوماً بفشلهم في أن يكونوا ماركسيين، أي بتخليهم عن التحليل المادي لظاهرة من الظواهر، فمسألة التمثيل الطبقي، إنما هي مسألة فاصلة في بناء موقف من هذا الطرف أو ذاك، أكانت قيادة حزب الوفد عميق الجماهيرية، كبار ملاك الأراضي الذين تربعوا على قمة الحزب، أكانوا يمثلون مئات ألوف الفلاحين والعمال والبرجوازيين الصغار الذين كانوا يشكلون قاعدة الوفد العملاقة؟ تلك الجماهير التي خرجت لتحرق البلاد على رؤوس المحتلين، أكان يمثلهم سعد ومحمد محمود وحمد الباسل وغيرهم من أصحاب البكوية والباشاوية والأطيان؟

الإشكالية الثانية هي أن الماركسيين حين يقترحون أو يطرحون خطاباً يقصدون به التأثير في جماهير الإخوان المسلمين والإسلام السياسي إنما يتجاهلون أمرين، أولهما أن الإسلام السياسي هو نفي للسياسة، فالإخوان لا يلقنون جماهيرهم تعاليماً

تقول أن الملكية الخاصة تعود بالفائدة على المجتمع، بل يقولون أن المس بالملكية الخاصة محرم، هذا مثال فقط، إننا لسنا بصدد تجمع سياسي بل بصدد جيتو يلقّن أفراده ألف باء نفي السياسة، وهو جيتو تقوم فيه العلاقات على أساس الزبائنية لكن في زي شرعي، فبدلاً من التجمع الحر لأفراد متطوعين، يرتبط هؤلاء الأفراد بشبكات من العمل الخيري والمؤسسات الاجتماعية الخاصة التي تخلق مجتمعاً موازياً تطهرياً ينظر إلى من هم خارجه باعتبارهم أغيار جاهليين. الأمر الثاني هو أن الماركسيين حين يطرحون قضية تحالف مع الإسلام السياسي إنما يخدمون الأخير بتقديم غطاء له دون أن يكون لهم وزن حقيقي. لا تحالف سليم سوى بين أنداد، التفاوت الفادح في موازين القوى يخلق علاقة تبعية أو كاريكاتور تحالف.

حين كان للماركسيين وزن، كان الحوار الوحيد الممكن بينهم وبين الإخوان هو حوار الجنازير والتكفير، في السبعينيات كان هذا جلياً في الجامعة، بل وهناك واقعة من قطاع غزة حين تعرض الدكتور رباح مهنا أحد الكوادر الرئيسية للجبهة الشعبية في قطاع غزة، تعرض للضرب من الإخوان في القطاع وكان ذلك في أواخر ١٩٦٩ حين كانت الجبهة الشعبية ملئ السمع والبصر.

تأتي إشكالية التعاطي مع الإسلام السياسي من تعدد وجوهه، لدينا الجولاني في سوريا، لدينا حماس قطاع غزة وحماس الخارج، لدينا الإسلام السياسي الشيعي، لدينا بالطبع الإخوان المسلمين في مصر. كل تلك الوجوه توحي بخلافات جذرية بينها، وكأن هناك أكثر من إسلام سياسي، في الحقيقة هناك في الممارسة أكثر من إسلام سياسي، غير أن المآلات وإن لم يتبد اختلافها الآن، فإنها في طريقها نحو نتيجة واحدة ووحيدة.

فالمشروع الذي لا يقطع مع الرأسمالية، الذي يحشد على أساس الطائفة أو الدين، والذي يستبدل حركة الجماهير بحركة فئة مختارة، والذي يعتبر الناس أدوات لا هدف، المشروع الذي ينفي السياسة والذي رفع الراية الدينية ويبتز الجميع بتديين السياسة، هذه الملامح هي ما تخلق وحدة المآل في النهاية. ليس الخلاف هنا ثقافياً أو هوياتياً أو حقوقياً، وليس من الحكمة أن ينظر الماركسيين للإسلام السياسي باعتباره الأبد، ولا باعتباره قدرٌ لا فكاك منه. إن الماركسيين لم يدركوا لماذا فشلوا؟ ولماذا كان فشلهم هو مساحة نجاح الإسلام السياسي؟ لأنهم حين فشلوا في اكتساب الشارع، كان الإسلام السياسي جاهزاً لجلب الشارع إلى المسجد. ينفذ الإخوان للناس ببساطة وكثافة وحرية، فقط يحتاجون لجماهير غير قادرة على فك طلاسم مأساتها، فيقدمون الحل السحري الذي لم ينجح منذ تأسس الإخوان قبل قرن من الزمن، لكنه لازال قادراً على دغدغة

المشاعر. وكلما انسحب الماركسيون وتقوضوا من الداخل، كلما ملأ الإسلام السياسي الفراغ دون عناء وبأدوات لا سياسية كانوا دوماً حاضرين ليقولوا لجماهيرهم هنا ملاذكم، الأخ ملاذك، حضن الجماعة ملاذك، التقية وكذب المعاريض ملاذك، شبكة من الأمان الاجتماعي شبيهة بجمعيات جمال مبارك ومنصور عامر التي كانت تتكفل بجهاز العروس ورحلات الحج والعمرة.

ينسحق الماركسيون تحت وطأة ظرفهم الذاتي، يقفون عاجزين عن فك طلاسم الوضع العام وعاجزين عن فهم أزمتهم وأزمة مجتمعهم، يعتقدون أنهم إنما يخدمون قضيتهم بالتعامل مع الإسلام السياسي كمكون طبيعي في الفضاء السياسي، أو لعلهم يتقربون للشارع بالإسلام السياسي الذي عزلهم على امتداد الإقليم بشكل عمدي في كل البقاع، من لبنان إلى فلسطين إلى مصر إلى السودان، بنى الإسلام السياسي سداً حجز خلفه الجماهير على جهة، والماركسيين على جهة.

حين قامت انتفاضة يناير ٢٠١١، ساد وهم عن وحدة الصف، تحالف الميدان، وهم روجه اليسار بقدر ما روجته تجمعات مدنية أخرى، اعتبر الجميع أنهم في جبهة واحدة مع الإخوان المسلمين، بينما لم يرى الإخوان أحداً سوى أنفسهم، كانت علاقة تحالف ضمني لم يعترف بها سوى طرف واحد، وتماهى الكل لكن تماهي الماركسيين خطيئة لأنهم من جديد تجاهلوا كل ما هو طبقي، مع ما تم استحداثه في خطابهم من هوياتية وحقوقية، أُلحق الإخوان بقائمة المدافعين عن الديمقراطية، وقد تجلت ديمقراطية الإخوان وثوريتهم مبكراً في استفتاء مارس ٢٠١١.

فيما يختلف الإخوان المسلمين عن الحزب الوطني المنحل؟ في اتساع نفوذهم. غير أن اتساع نفوذهم لا يعني شيئاً سوى أنهم كانوا جزءاً أساسياً في معركة الرأسمالية المصرية لتدمير السياسة، كان دورهم احتجاز الوعي الجماهيري داخل الأقبية المظلمة وإنتاج عقل لا تاريخي يجعل أبجديات الخطاب السياسي شيفرة يصعب حلها.

ليس هذا فقط، إن موقف الإسلام السياسي من الحريات لا يحتاج لبراهين، وحتى فيما يخص هذا الموقف، قطاع من الماركسيين المصريين أو من صار منهم "يساراً ديمقراطياً" والذين صاروا يعتبرون قضية الحريات الديمقراطية قضية بحد ذاتها غير مرتبطة بمستقبل الرأسمالية كنظام إقصائي وقمعي ونهبوي، هؤلاء يصمتون صمت القبور فيما يخص موقف الإسلام

السياسي من الحريات حتى بمفهومها الليبرالي. ولا يعتبرون أن الإسلام السياسي في المنطقة هو شريك أصلي لكل الأنظمة على مر التاريخ في تحطيم هيكل السياسة العربية. إن هذا الدور التاريخي الذي لعبه الإسلام السياسي لا يمكن وصفه سوى بأن الإسلام السياسي لم يكن سوى قابلة كل مراحل فشل مشروع التغيير الديمقراطي الثوري العربي.

على أي أساس يمكن إيجاد أرضية مشتركة مع الإسلام السياسي؟ ولماذا يجب على الماركسيين إيجاد أرضية مشتركة مع تيار يميني في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والسياسة؟ إن أصحاب هذه الفكرة إنما ينطلقون من حالة الصفر التي توجب عليهم الالتحاق، وينطلقون منها بالفصل بين الديمقراطية السياسية والتغيير الاجتماعي، وينطلقون من براجماتية سياسية لن تفضي في كل مرة إلا إلى نفس النتائج. ولن تكون سوى محاولة لنفخ الحياة في خطاب مأزوم. خطاب ساهم في خلق الوضع العربي الراهن بكل نشاط، وهو أحد الخطابات التي يجب دحضها ونقدها الجذري كأحد أوجه واقع الرأسمالية العربية التي لن تزول سوى بنقد الواقع ونقضه، كل الواقع والإسلام السياسي جزء منه.

الماركسية بين الحداثة وما بعد الحداثة



ا.د حمزة السروي

استاذ ورئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة قناة السويس



▪ تعد الحداثة وما بعد الحداثة مرحلتان فكريتان معبرتان عن مرحلتين اقتصاديتين واجتماعيتين في النظام الرأسمالي، هما مرحلة صعود الرأسمالية، ومرحلة انهيارها. أما الماركسية التي أسست للاشتراكية فهي وأن كانت تنتمي إلى مرحلة الحداثة تاريخياً، إلا أنها تختلف عن الحداثة الرأسمالية إلى حد يجعلها تمثل نقيضاً لها، بل نقيضاً للنظام الرأسمالي كله.

لقد استند النظام الرأسمالي في رؤيته لتحقيق "سعادة" الانسان إلى النزعة الإنسانية أو (الإنسانوية)، مقارنة بالعصر العبودي الذي اعتبر

أن السعادة تكمن في التوافق مع قوانين الكون (الكوزموس) في المجتمع القديم: اليوناني والروماني، ومقارنة بالعصر الاقطاعي الذي اعتبر أن السعادة تكمن في التوافق مع الإله وتعاليم الدين (المجتمع المسيحي في العصور الوسطي). بعد ذلك كله جاءت الماركسية لكي تؤسس لعصر جديد وهو عصر الاشتراكية ومن ثم تحقيق سعادة الانسان استناداً إلى العدالة الاجتماعية. وتوضيح ذلك يقتضي البحث في:

أولاً: مفهوم الحداثة.

ثانياً: مفهوم ما بعد الحداثة.

:ثالثاً موقع الماركسية منهما .

رابعاً أهلية الماركسية كبديل للحداثة وما بعد الحداثة.

وفيما يلي تفصيل ذلك:

:أولاً: مفهوم الحداثة

يعبر عصر الحداثة عن النهضة الأوربية بدءا من القرن السابع عشر مرورا بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر حيث كانت الرأسمالية في مرحلة صعودها حيث رفعت شعارات تبدو إيجابية.

١. فلاسفة الحداثة:

عبر عن مرحلة الحداثة فلاسفة كثر أمثال دي لاميراندول وديكارت وكانط وهيجل. لقد اهتم دي لاميراندول (فيلسوف إيطالي ١٤٦٣ - ١٤٩٤) بفكرة الحرية، وقد صاغ لأول مرة الفكرة الحديثة عنها وهي القدرة على التخلص من كل القواعد ومن كل التقاليد استناداً إلى الإرادة الحرة. كذلك أشار إلى أن التاريخ الإنساني يسير على نحو تقدمي مقابل التاريخ الدائري المستند إلى فكرة الزمن عند اليونان.

أما ديكارت فقد اهتم بإثارة الشك في كل ما أخذناه من العائلة ومن المدرسة ومن التقاليد الدينية ومن السلطة السياسية، وفي كلمة موجزة الشك في كل الأحكام السابقة، حتى نري البداهة التي تصمد أمام كل شك. هكذا دعا ديكارت إلى رفض السلطات الأربع العائلية والمدرسية والدينية والسياسية، والقبول فقط بسلطة العقل.

أما كانط، وهو يمثل التحقق الفلسفي الأكثر اكتمالاً لحركة الحداثة، فقد أحدث انقلاباً في نظرية المعرفة استناداً إلى مركزية الذات الإنسانية والعقل الإنساني، فبدلاً من أن يدور العقل حول الأشياء لكي يعرفها على ما هي عليه، فيما كان سائداً قبل كانط، جعل كانط الأشياء هي التي تدور حول العقل، لكي تفهم من قبل العقل، وفقاً لقواعد العقل . هكذا أصبح الانسان مركزاً للعالم ومركزاً للمعرفة بل أصبح "غاية في ذاته ، وأصبح الخلاص عند كانط لا يكون بالذوبان في العالم، ولا بالإغراق في الدين، وإنما في ممارسة الإنسان لحريته، وتوسعة اهتماماته بحيث يتجاوز ذاته إلى الآخرين بما يدخله في دائرة الإنسانية. هكذا كانت الحداثة في حاجة إلى عقلانية كانط أما هيجل، وهو يمثل قمة الفكر الحداثي، فقد تجاوز كانط حين تحدث عن المصالحة بين المطلق والنسبي، وكان كانط يُنكر

عليها كل مشروعية، لقد اعتبر هيجل أن الحقيقة لا تكمن في وجهه نظر محددة، ولو كانت الأخيرة في التاريخ، ولكنها تكمن في الجمع النسقي بين كل وجهات النظر التي ظهرت في التاريخ، إن كل حقبة تمثل رؤية جزئية (وبالتالي خاطئة للحقيقة، أما الحقيقة الكاملة إنما تكمن في الجمع بين كل الرؤى الجزئية في رؤية كليه شاملة، فالحق هو
الكل."

٢- ايجابيات الحداثة:

لقد جاء فكر الحداثة، كما عبر عنه هؤلاء الفلاسفة، معبراً عن النهضة الأوربية ممثلة في الرأسمالية في مرحلة صعودها. لقد وجدت الرأسمالية نفسها في صراع مباشر مع الإقطاع، ومن ثم كانت حريصة على تبني شعارات تقدمية من قبيل العقل والحرية والعلم والتقدم حتى إذا ما انتصرت على الاقطاع تنكرت لهذه القيم فسلبتها قيمتها. غير أن هذه القيم في ذاتها قد انطوت على إيجابيات كما انطوت على سلبيات وكان من ايجابياتها تحرير العالم من السحر ومن ثم انتصار العقل.
الاعتداد بالإنسان وحريته وحقوقه كما جاء عند دي لاميراندول وكانط وهيجل ورفض السلطة، أي ،سلطة، ما عدا سلطة العقل كما جاء عند (ديكارت ورفض الدوجمائية والميتافيزيقا والتعصب كما جاء عند دي لاميراندول سيادة العلمانية، حتى وصل الأمر إلى علمنة المسيحية ذاتها، وجعلها تتصالح الاكتشافات والحقائق العملية من قبيل الاعتراف بقدم العالم، والاعتراف بكروية الأرض ودورانها حول الشمس، وأخيراً الاعتراف بنظرية التطور الداروينية. التفاؤل والإيمان بالتقدم.

٣- نقد الحداثة:

من المفارقة أن الحداثة التي كانت تستهدف تحقيق العقلانية والحرية والعلم والتقدم قد انطوت على فكرتين سلبيتين كبيرتين تفرعت عنهما سلبيات أخري كثيرة ، سلبت تلك الأفكار مضمونها الإيجابي، هاتين السلبيتين هما:

- تبرير العنصرية الأوربية.
- تبرير الاستعمار بما في ذلك الاستعمار الأكثر وحشية .

لقد سعت أوروبا إلى استرقاق غير الأوربيين، واعتبرت أن الأوروبي بالنسبة إلى باقي البشر كما الإنسان بالنسبة إلى باقي الحيوانات، ورفعوا شعار أن السود أقل ذكاءً من البيض، فكان على سكان المستعمرات أن يندمجوا في المجتمع الأبيض كعبيد أو يموتوا غير أن باب العنصرية ليس له حدود، فلم يقف عند حد الاعتقاد بأن الأوروبي يمثل عرقاً متميزاً عن الإفريقي مثلا، بل داخل أوروبا ذاتها، اعتقد الألمان أنهم ينتمون إلى عرق أعلى من الفرنسيين.
وقد استدعت هاتين السلبيتين الكبيرتين سلبيات أخري كثيرة أهمها:
أ- نقد العقل : لقد كان العقل عند فلاسفة الحداثة، وخاصة كانط، عقلاً نقدياً شاملاً سلبته الرأسمالية هذه الصفة ليتحول إلى عقل أداتي جزئي، يقف على تفاصيل الظاهرة، أية ظاهرة في ذاتها دون أن يربطها بغيرها من الظواهر أو بالكل الذي هي جزءاً منه .
ب- نقد الحرية : نقد روسو ممارسة الحرية الغربية قائلاً إنها في الحقيقة تنازل عن الحرية لصالح نواب البرلمان، ونقد كلود ليفي

اشتراوس المركزية الأوروبية ورفضها وأمتد نقده ليطالب برؤية الحضارات الأخرى (غير (الأوروبية بعيون محايدة، قائلاً إن أوروبا ليست هي الحضارة بإطلاق"، وأن المجتمعات التي يُقال عنها متوحشة لا تقل قيمة عن مجتمعاتنا، فهي ليست أدني ، وإنما فقط مُغايرة، ليست متخلفة بل مختلفة. ونقد ماركس الديموقراطية التي تحولت إلى ديموقراطية الأغنياء ووقفت عند حد المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين، دون المساواة الاقتصادية، ومن ثم استحقت نقد ماركس بأنها ديموقراطية زائفة.

ج - نقد العلم: تحول العلم الذي كان يفترض له فلاسفة الحداثة أن يكون فهماً للكون يُعين على العيش السليم، تحول على يد الرأسمالية التي تُسلع كل شيء إلى سلعة يُباع ويُشتري شأنه في ذلك شأن أي سلعة أخري.

د- نقد التقدم : لقد كان التقدم الرأسمالي في عصر المنافسة تقدماً ايجابياً، أذ كان في صالح المواطن المستهلك) ذلك أن المتنافسين كانوا يُجَوّدون سلعهم، ويرخصونها حتى يكسبوا "الزبون". لكن المنافسة لم تستمر على حالها، إذ سرعان ما تحولت إلى الاحتكار ، حيث أفلس معظم المنتجون لصالح قلة احتكرت الإنتاج ومن ثم راحت تقلل من الجودة وتزيد من السعر . هكذا أصبح التقدم تهديداً واستغلالاً للأغلبية. ثانياً مفهوم ما بعد الحداثة:

ترجع جذور ما بعد الحداثة إلى التحول الذي طرأ على النظام الرأسمالي من مرحلة المنافسة إلى مرحلة الاحتكار، كما جاءت امتدادا لسلبيات عصر الحداثة وتعظيماً لها. غير أنها تعبر بشكل أكثر دقة عن فترة الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين وحتى الآن، حيث انحسرت صناعة الصلب لصالح تكنولوجيا جديدة وآلات ذكية تستخدم مواد بديلة أخف وزناً وأكثر كفاءة، وقد انعكس ذلك على الثقافة.

-١ فلاسفة ما بعد الحداثة

وقد عبر عن هذه المرحلة العديد من الفلاسفة الذين انتقدوا كل شيء في النظام الرأسمالي باستثناء الطبقية والإمبريالية الذين هما جوهر هذا النظام، ومن أهم هؤلاء الفلاسفة شوبنهاور ونيتشه و هيدجر .

أما شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) فقد تبني فلسفة عبثية تريد أن تثبت بالعقل أن الوجود ليس له معني، وعنده أن الوعي يُخفي اللاوعي، وبلغة الفلسفة: فإن عالم التمثل (الوعي) يُخفي عالماً آخر هو الإرادة (اللاوعي)، وأن اللاوعي هو الذي يفعل دون وعي منا أي إننا نتصرف بموجب اللاوعي دون أن نعي ذلك ومن هنا كان العالم عبثاً ولا معقولاً ، فكان معبراً جيداً عما بعد الحداثة.

أما نيتشه فقد عارض المثل الأفلاطونية، وكل المثل مهما كانت ميتافيزيقية، دينية، سياسية، الإله التقدم الديموقراطية الثورة، الاشتراكية حقوق الإنسان العلم الأمه الجمهورية ...الخ، ورأي أنها جميعاً تحط من قيمة الحياة الراهنة. هذه المثل يسميها نيتشه بالأوثان تارة، وبالعدمية

تارة أخري.

وراح يتفلسف إزاء ذلك كله بالمطرقة" على حد قوله، فأعلن موت الإله فسره) هيدجر بأنه موت التراث ثم جاء تلميذه ميشيل فوكو ليعلن موت الإنسان (إنسان) الحداثة وإنسان الأنوار الخالي من الشعور ودعا في المقابل إلى إرادة القوة والإنسان الأعلى والعود الابدي.

وهي في الحساب النهائي بعيدة عن الديموقراطية وعن العلم. هكذا كان نيتشه معبراً أيضا عما بعد الحداثة حيث انقلاب القيم.

أما هيدجر وهو مفسر لنيتشه وتلميذ له فيقول إن مذهب إرادة القوة النيتشوي يُشكل البنية الميتافيزيقية لعالم التقنية إن الرأسمالية الحديثة منذ أن اتخذت شكل العولمة الليبرالية، تمثل إرادة قوة تقنية جامحة تفشى منطقها في كل قطاعات الوجود الإنساني.
ويري هيدجر أيضاً إنه في ظل العولمة الليبرالية تحل الوسائل محل الغايات، ويحل التجدد (آليا) دون هدف. دون معرفة لماذا ولا من أجل ماذا انعدام الهدف وهكذا أصبح الإنسان الحديث موظفاً تقنياً
كذلك تحول العمل إلى تقنية، حتى أصبح السؤال : هل هذا التقدم هو لصالح الإنسان أم ضده؟ هل سنكون أكثر حرية وسعادة لأن هواتفنا المحمولة في العام القادم ستكون ذات ذاكرة أكبر، وذات عدد أكبر من نقاط الصور الإلكترونية؟ والإجابة لا بالطبع، لأن هذا التقدم التقني مجرد من الغائية، أنه سيرورة بلا ذات كما يقول التوسير في سياق مماثل.
هكذا شَخَّصَ هيدجر فلسفة ما بعد الحداثة وعبر عنها تحول العلم إلى تقنية شملت كل قطاعات الموجود الإنساني، وإحلال الوسائل محل الغايات وانعدام الهدف واحلال المنفعة محل المعنى.

٣- إيجابيات ما بعد الحداثة:

إذا كانت الحداثة تُعبر عن الرأسمالية في مرحلة المنافسة، حيث كان يستفيد الجمهور من منافسة المنتجين لبعضهم البعض، فإن ما بعد الحداثة تعبر عن الرأسمالية في مرحلة الاحتكار، حيث يعاني الجمهور وأكثر المنتجين الصغار الذين أفلسوا، من احتكار قلة من كبار المنتجين. إذا كان ذلك كذلك، فأن ما بعد الحداثة تكون خالية من الإيجابيات اللهم الا كشف عقم مفاهيم الحداثة خاصة حول المركزية الأوروبية وتبرير الاستعمار، والنزعة الذكورية، والطبقية .
يُضاف إلى ذلك قدرة ما بعد الحداثة على تناول الواقع المعاصر بمفاهيم وتصورات جديدة، مفاهيمها ما زال طور التشكل والتكوين.

٤- نقد ما بعد الحداثة:

تدهورت الرأسمالية تدهوراً كبيراً منذ سبعينيات القرن العشرين حيث ظهر ما يسمي بالليبرالية الجديدة وهي أكثر مراحل الرأسمالية استغلالاً ،وعنفاً، مما جعلها مثالاً على التدهور ولقد تنوع التعبير الثقافي عن هذا التدهور في نظريات عدة أهمها التلقي التفكيك الجنوسية (وهي الهوية الجنسية التي يحددها الفرد لنفسه بغض النظر عن حقيقة كونه ذكر أو أنثى، ما بعد الكولونيالية وهي ما بعد الاستعمار، وغيرها. وقد كشفت هذه النظريات عن سلبيات كثيرة منها :
•رفض معايير الجنس والزواج، ذلك أن الجنس عند أصحاب ما بعد الحداثة لا يجب أن يرتبط بمعايير كالزواج أو ثنائية رجل امرأة، ذلك أن الهدف من الجنس هو أوهام من صنع عقولنا الشبق، وكيفما تحقق، تحققت معه وظيفة الجنس، وبالتالي فكل المعايير السابقة هي أوهام من صنع عقولنا.
•رفض منجزات العقل البشري من فكر ومنطق وتحليل نفسي، ورفض فلسفات مثل فلسفة كانط وهيجل وماركس في أطار ما

يسمي بالقطيعة مع الماضي .

• رفض التاريخ، فالتراث والتاريخ أب يجب قتله
• رفض القوانين
• رفض فكرة الدولة القومية
• رفض فكرة الثورة، لأن الثورة عمل جماعي، وإحلال ثورة الذات الفردية محلها. اعتبرت أن قيمة الفرد هي فيما يملك من أموال .
• اليقين عندها هو ما أعتقده أنا
• لا تعتد بالمنهج، وفي المقابل تعتد بالإبهام و الغموض و كرست غياب الخطة والبرنامج واعتبرت أن ذلك الغياب عملاً مفيداً
• اعتبرت أن الموقف جريمة، وأن الانتماء من بقايا العصور الوسطي
• ضد التحرر الوطني، وضد التنمية المستقلة، وضد الثقافة الوطنية .
• إن اليمين الأوروبي وإفرازاته من فاشية وفاشية جديدة، ونازية، ونازية جديدة، وصهيونية هو تعبير دقيق عن فكر ما بعد الحداثة.
• إنها تعبر عن سيولة فكرية وقيمية وأخلاقية سيولة" "فلسفية أنها تمييع للأمور والعيش دون هدف أو معني أو انتماء، أنها حياة تهتم فقط بالعيني والمباشر والمادي (بالمعني المبتذل للكلمة) .

ثالثاً: الماركسية بين الحداثة وما بعد الحداثة:

اختلفت الآراء بين المفكرين في مكان الماركسية بين الحداثة وما بعد الحداثة حيث ظهرت

عدة رؤى :

١ - الماركسية حداثية:

هناك من يري أن الماركسية حداثية، وأن الماركسيين حداثيون يؤيدون قيم الحداثة: العقل والحرية والعلم و التقدم وأنهم أبعد ما يكونون عن قيم ما بعد الحداثة التي تُناهض تلك القيم، أو على الأقل تسلبها مضمونها ، إضافة إلى سلبيات أخري عديدة سبق أن ذكرت بعضها في الفقرة

السابقة.

٢- الماركسية ما بعد حداثية

وهناك من يري أن ماركس ما بعد حداثي، وتحديداً "تفكيكي"، حيث يصنفه بول ريكور ضمن من يسميهم فلاسفة الظن أي ضمن من يفككون "الأوثان" بالمعني النيتشوي، بدءا بأوثان الإنسانوية (الحداثة)، حيث أعطي ماركس وكذلك هيجل أهمية رئيسية لموضوعات كانت هامشية عند سابقيهم (باستثناء مونتسيكو وآخرون كانوا يهتمون بها مثل الحرب، وتطور العادات وتاريخ الفنون والاقتصاد.
ويصنفه لوك فيري أيضاً تفكيكياً، أذ أورد مقولة عند ماركس وكذلك) عند هيجل تقول إن التاريخ" يفلت منا، أذ يصنع البشر تاريخهم دون دراية بالتاريخ الذي

يصنعونه ويعلق فيري هذا المنطق اللاواعي يجعل منهما (ماركس وهيجل تفكيكيان.
وهنا يفصل أصحاب هذا الاتجاه بين تعاليم ماركس التي تدعو إلى تجاوز الرأسمالية وبين ثوريته، مكتفين بثوريته، ومن ثم يعتبرونه مشاغباً، وبهذا يكون منتمياً إلى ما بعد الحادثة وبالتحديد إلى المدرسة التفكيكية.

لقد كان ماركس يمثل مشكلة بالنسبة للفكر الرأسمالي الغربي، لا هو قادر على قبوله على حقيقته ولا هو قادر على تجاهله، ومن ثم كان الحل عندهم هو إدماجه في مشروع الرأسمالية العالمي بوصفه أحد نقاد المسار التاريخي لها، ويتغاضون عن أنه يدعو إلى تجاوزها، فيصفونه مرة بأنه حداثي، ومرة اخري بأنه ما بعد حداثي، وهذا تشويه لا شك للماركسية.
وهناك من يري أن ماركس ما بعد حداثي بمعني آخر، حيث يري أن "الحداثة" و"ما بعد الحداثة كليهما نتاج للرأسمالية، حيث تُعبر الحداثة عن مرحلة صعودها وتُعبر ما بعد الحداثة عن مرحلة انهيارها، ويقول صاحب هذا الرأي وهو (الدكتور محمد دوير) : إن الأولي أن نسميهما معاً باسم الحداثة ولنحتفظ باسم ما بعد الحداثة للماركسية باعتبارها تطرح مشروعاً لما الرأسمالية، ومن ثم فهي مشروع ما بعد الحداثة الحقيقي

٣- الماركسية تيار ثالث بعد الحداثة وما بعد الحداثة:
وهناك من يري أن الماركسية تمثل تيارا ثالثاً في الفكر المعاصر بعد الحداثة وما بعد الحداثة، تمثل هذا الاتجاه في الماركسيين الجدد أمثال تيري ايجلتون، وفريدريك جيمسون، وديفيد هارفي.
٤- الماركسية بديل للحداثة وما بعد الحداثة معاً :
حقيقة الأمر، أن الحداثة وما بعد الحداثة هما بالفعل نتاج للمرحلة الرأسمالية، الأولي تعبر عن صعودها، والثانية تعبر عن انهيارها، فهما أذا مرحلتان في تاريخ الرأسمالية. يُضاف إلى ذلك أن هذين المصطلحين قد استقرا هكذا ، ولا داعي لزعزعة استقرارهما طالما أنه ليس ثمة

ضرورة.
وبناء على ذلك فالماركسية لا تنتمي إلى أي من هذين المصطلحين اللذين يشيران إلى مرحلتين في النظام الرأسمالي. إن الماركسية معارضة ومتجاوزة للنظام الرأسمالي بكلا مرحلتيه وترتيباً على ما سبق فالماركسية تمثل مرحلة أخري مختلفة ومستقلة عن النظام الرأسمالي ومتجاوزة له
مرحلة الاشتراكية الماركسية إذن

- ليست حداثية وإن كانت قد ظهرت في ذات المرحلة.
- وليست ما بعد حداثية.
- وليست تياراً ثالثاً إلى جانب الحداثة وما بعد الحداثة.

- وانما هي البديل للنظام الرأسمالي بمرحلتيه (الحداثة) وما بعد الحداثة).

رابعاً : أهلية الماركسية كبديل للحداثة وما بعد الحداثة

الماركسية هي مجموعة تعاليم ماركس، وكان ماركس قد استوعب التيارات الأيدولوجية الرئيسية للقرن التاسع عشر التي عبرت عنها البلدان الثلاث الأكثر تقدماً في عالمنا الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الإنجليزي، والاشتراكية الفرنسية. هذه المنابع الثلاثة للماركسية تعتبر في نفس الوقت العناصر المكونة لها. وهي ما تجعل من الماركسية البديل العلمي الصحيح للرأسمالية بمرحلتيها ذلك أنها اكتشفت النظريات الصحيحة في تلك المجالات :

١- الفلسفة

بدأ ماركس مادياً من أتباع فيورباخ، ولكن سرعان ما تبين له أن مادية فيورباخ غير صحيحة، فقد كانت تنتمي إلى مادية القرن الثامن عشر الميكانيكية ، وكان ماركس قد عرف الجدل عن طريق هيجل، فجمع بين المادية والجدلية حتى قيل - على سبيل التبسيط المخل -: "إن ماركس هو حصيلة جمع مادية فيورباخ وجدلية هيجل، الأمر الذي رفضه ماركس؛ إن ماركس لا يساوي بين فيورباخ وهيجل أذ يقول: "إن فيورباخ ليتضاءل كثيراً جداً إذا ما قورن بهيجل، ذلك أننا إذا لم نجد المادية عند فيورباخ لوجدناها عند أي فيلسوف آخر ، أما الجدلية فلو لم نجدها عند هيجل لما وجدناها عند غيره، وهكذا أصبح ماركس مادياً جدلياً مع الإعلاء من شأن الجدلية على المادية.

ثم راح ماركس ورفيقه انجلس يصوغان مقولات الجدل عند هيجل في قوانين ثلاث أساسية عرفت بقوانين الجدل مع الإبقاء على الكثير من المقولات التي أستخدمها هيجل واعتبراها بمثابة قوانين ثانوية، ثم راح يطبقانه تطبيقاً مادياً على كل من الطبيعة والمجتمع والفكر ، ومن هنا حدث التمييز بين الجدل عند هيجل، والجدل عند ماركس وانجلس.

وكانت تلك القوانين هي:

.أ. قانون وحدة وصراع الأضداد وهو يقضي بأن كل شيء قائم على الصراع حتى وإن بدا واحداً . فكل وحدة تنطوي على صراع وأن الأولي بالانتباه هو الصراع لا الوحدة، مثال ذلك الصراع داخل الذرة بين البروتون ذا الشحنة الموجبة والالكترون ذا الشحنة السالبة رغم أنهما يمثلان ذرة واحدة.

ب . قانون تحول الكم إلى الكيف والعكس وهو يقضي بأن كل تراكم حتى حد معين يُحدث كيفاً جديداً، فمثلاً تراكم درجات الحرارة تحت الماء حتى درجة ١٠٠ مئوية، تجعله يتحول من ماء وهي حالة كيفية سائلة إلى بخار و هو حالة كيفية غازية والعكس أيضاً صحيح أذ بتكثيف البخار يتحول إلى ماء مرة أخرى.

.ج. قانون نفي النفي و هو يفيد التحولات المختلفة للشيء من حال إلى آخر إلى ثالث. وهكذا حال جديد في كل مرة مثل تحول المجتمع من شيوعية بدائية، إلى عبودية، إلى إقطاع إلى رأسمالية، إلى اشتراكية ثم شيوعية، وهكذا

أما عن المقولات فمنها:

.1. السبب والنتيجة

ب. المضمون والشكل

ج. الحرية والضرورة

د- الضرورة والصدفة

ه- الإمكان والواقع

و- الفردي والجزئي والكلي.

وهي جميعاً تفيد الارتباط الجدلي بين طرفي أو أطراف كل مقولة.

٢ - الاقتصاد :

كان هدف ماركس من نظريته الاقتصادية هو الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث، أي المجتمع الرأسمالي إن دراسة علاقات الإنتاج في نشأتها وتطورها وانهيارها إنما هو مضمون مذهب ماركس الاقتصادي إذ تحدث عن:

◇القيمة وقصد بها أن الأصل في السلع هو أن تُشبع حاجة الإنسان وفي المحل الثاني فهي شيء يمكن مبادلته بشيء آخر أو بأشياء أخرى

◇القيمة والنقود ويقصد أنه قبل اكتشاف النقود كان ثمة مبادلة سلعة بأخرى في إطار نظام المقايضة، ولكن مع اكتشاف النقد أصبحت النقود هي الشكل الأعلى تطوراً للتبادل السلعي

◇فائض القيمة وقصد بها توضيح كيفية الاستغلال الرأسمالي للعمال، وهي تتم بإنقاص أجر العامل، أو بزيادة عدد ساعات العمل بذات الأجر، أو برفع الأسعار وتخفيض قيمة العملة أو بكل ما سبق، معتمداً في ذلك على جيش من العاطلين ومن ثم يتم الضغط على العمال مع الاطمئنان أنهم سيقبلون.

◇ التراكم الرأسمالي في الصناعة ويقصد به تحويل جزء من الأرباح لزيادة الإنتاج الصناعي ومن ثم زيادة الاستغلال للعمال.

◇ التراكم الرأسمالي في الزراعة ويقصد به استغلال الرأسماليين للفلاحين عن طريق الرهن والربا.

يستوجب - ما سبق - توحيد الجهود بين العمال والفلاحين للقيام بالثورة على النظام الرأسمالي للإطاحة به والتأسيس للنظام الاشتراكي.

٣- الاشتراكية:

أرجع ماركس الاستغلال عن طريق فائض القيمة إلى التناقض الذي يحكم بنية النظام الرأسمالي، وهو تناقض بين الملكية الفردية" لأدوات الإنتاج، وبين العمل الجماعي" للعمال. إذا كان هذا التناقض وهو ما أدي إلى الاستغلال،فإن القضاء على الاستغلال يقتضي القضاء على ذلك التناقض بين "فردية" "الملكية" و "جماعية" العمل، وذلك بأحد طريقين : إما جعل العمل فرديا كما الملكية، أو يجعل الملكية جماعية كما العمل.

أما عن جعل العمل فردياً فهو مستحيل، لأن عصر الصناعة الكبيرة يقتضي تجمع العمال في مصانع كبيرة، ومن ثم لا يمكن العودة إلى نظام الورش الصغيرة التي يعمل فيها فرد واحد أو عدد قليل من الأفراد يبقي أن جعل الملكية جماعية هو الحل الوحيد الممكن وذلك بتحقيق الاشتراكية التي تقضي بالملكية العامة لوسائل الإنتاج الرئيسية.

و هكذا استخلص ماركس حتمية تحول المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع اشتراكي يتسم بما يلي:

* رفض شكل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية والأخذ بملكية الدولة، دولة الشعب، لوسائل الإنتاج الرئيسية، مع وجود قطاع خاص موجهه المجتمع.

* الإيمان بأن السلطة يجب أن تكون في يد الشعب الكادح كله وليس في يد حفنة أو طبقة اجتماعية متميزة.

* الإيمان بحق الانسان في العمل وحقه في أن يجني ثمار عمله على قدر ما قدم من عمل.

* الإيمان كذلك بحق كل انسان على قدم المساواة، في التعليم والرعاية والخدمات.

الأمر الذي يؤدي إلى تطور المجتمع اقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً مما يمهد للمرحلة الثانية من الاشتراكية وهي الشيوعية، حيث سيتم توزيع الثروة وفقاً لمبدأ من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته وهو مبدأ أكثر إنسانية ويحقق حريات أكبر لبني الانسان، غير أن هذه المرحلة ما
زالت بعيدة.

خاتمة:

oooooooo

نستخلص مما سبق ما يلي:

١- تعد قيم الحداثة قيماً إيجابية من ناحية وسلبية من ناحية أخرى؛ فهي إيجابية لأنها تعبر عن "صعود" الرأسمالية، وهي سلبية لأن هذا الصعود الذي تعبر عنه إنما يكون على حساب الفقراء.

٢- أما قيم ما بعد الحداثة أن كان يمكن أن نصفها بالقيم فهي سلبية من ناحيتين، فهى تعبير سلبي، عن واقع سلبي؛ أي واقع الرأسمالية.

٣- وبناءً على ذلك فإن الماركسية، لا هي حداثية ، وإن كانت أصولها ترجع إلى عصر الحداثة، ولا هي ما بعد حداثية، ولا هي نظام ثالث بالإضافة إليهما، وإنما هي نظام مختلف عنهما تماما، إذ تطرح بديلاً للرأسمالية بمرحلتيها الحداثية وما بعد الحداثية.

٤- إن هذا البديل الذي تطرحه الماركسية يتمثل في ثلاث نظريات أساسية: نظرية في الفلسفة تقوم على المادية الجدلية، ونظرية في الاقتصاد تتمثل في نقد النظام الرأسمالي، وكشف تناقضاته وبيان ضرورة تجاوزه، ونظرية في الاشتراكية تقوم على الملكية العامة لوسائل

الإنتاج الرئيسية، واشراك الجماهير في السلطة، وتوزيع الثروة توزيعاً عادلاً، تمهيداً المرحلة أعلى، هي الشيوعية، حيث ستكون أكثر مساواة وأكثر عدلاً وأكثر حرية.

مراجع الدراسة :

°°°°°°°°°°°°°°°°

١٠- د. أحمد جامع المذاهب الاشتراكية، مطبعة أطلس، ط ٢ ، القاهرة، ١٩٦٩ .

٢- د. إمام عبد الفتاح إمام المنهج الجدلي عند هيجل دار المعارف، ط ٢ ، القاهرة، ١٩٨٥ .

٣- فريدرك انجلس: انتي دو هرنج: ثورة الهر أوجين دو هرنج في العلوم، ترجمة: د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر ، ط ٥ ، دمشق، ١٩٨١

٠٤- ف. أ. لينين عن الماركسية، دار بريبوي، موسكو، ١٩١٨

ه لوك فري وكلود كبلياي: أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، نشر دار التنوير، بيروت، ٢٠١٥ .

٠٦- د. محمد : دوير ماركس ضد نيتشة، الطريق إلى ما بعد الحداثة دار روافد للطباعة والنشر ، ط ٣ ، القاهرة، ٢٠٢٢

العمالة المصرية في ظل الأزمة الاقتصادية

مأزق متفاقم للطبقة العاملة وفي القلب منها "العمالة غير المنتظمة"



حمدي حسين

عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي ومسؤول مكتب العمال المركزي



تتسم الظروف الاقتصادية والاجتماعية في مصر بتحديات متراكمة وعميقة التأثير على الطبقة العاملة المصرية ، وفي القلب منها العمالة غير المنتظمة، التي تمثل الوجه الأكثر هشاشة في سوق العمل المصري. إذ يعيش ملايين المصريين اليوم تحت وطأة ارتفاع فاحش للأسعار، وتدهور مستمر للقوة الشرائية، في ظل أجور لا تواكب الحد الأدنى من متطلبات الحياة، ومعاشات لا تصمد أمام موجات الغلاء والتضخم المتصاعدة.

إن العمالة غير المنتظمة ـ والتي تشمل العاملين في البناء، والزراعة الموسمية، والمهن الحرفية والخدمية اليومية، والنقل الفردي .... الخ ـ تُشكّل شريحة كبيرة من القوة العاملة، لكنها غالبًا ما تكون خارج أي منظومة حماية حقيقية. وفي ظل الأزمات الاقتصادية المتلاحقة، بات هؤلاء العمال مهددين ليس فقط بفقدان وظائفهم، بل بفقدان قدرتهم على البقاء.

أولاً: التحديات الاقتصادية التي تواجه الطبقة العاملة:

* انخفاض الأجور وضعف قوتها الشرائية

الأجور في مصر، سواء للقطاع العام أو الخاص، باتت عاجزة عن مواجهة أبسط مستلزمات المعيشة. فمتوسط الرواتب لا يغطي حتى 40% من سلة احتياجات أسرة متوسطة. هذا الواقع يدفع العديد من العمال إلى البحث عن عمل إضافي، أو الاقتراض، أو حتى التنازل عن احتياجات أساسية كالرعاية الصحية أو التعليم المناسب لأبنائهم.

* ارتفاع معدلات التضخم والغلاء الفاحش

تجاوز معدل التضخم في مصر خلال السنوات الأخيرة أرقامًا قياسية، مما أدى إلى مضاعفة أسعار السلع الغذائية والخدمات الأساسية. ورغم تثبيت أسعار بعض السلع (في التموين فقط) بشكل رسمي، إلا أن السوق الفعلية تشهد انفلاتًا حادًا في الأسعار، لا سيما في المناطق الفقيرة والعشوائية.

* العمالة غير المنتظمة: شريحة خارج الحماية

تقدّر الإحصائيات غير الرسمية عدد العمالة غير المنتظمة بأكثر من ١٨ مليون مصري. هؤلاء يفتقرون لأي تغطية تأمينية أو صحية أو قانونية، ويتقاضون أجورًا متغيرة ومنخفضة حسب المواسم أو حجم الطلب، ما يجعلهم أول من يدفع ثمن التباطؤ الاقتصادي أو تقلبات السوق.

* تباطؤ النمو وارتفاع البطالة

يؤدي تراجع الاستثمار وضعف الإنتاج المحلي إلى محدودية فرص العمل، وارتفاع معدلات البطالة، خاصة بين الشباب والنساء، وهو ما يخلق سوقًا مشبعة بعمال مستعدين للقبول بأي شروط عمل في ظل غياب البدائل.

ثانيًا: التحديات الاجتماعية المصاحبة للأزمة

* تدهور مستوى المعيشة

الارتفاع المبالغ فيه في أسعار السكن، المواصلات، الغذاء، الخدمات الصحية والتعليمية، جعل الطبقة العاملة تعيش في دوامة دائمة من العجز المادي. الكثير من الأسر العاملة باتت تعيش تحت خط الفقر فعليًا، رغم استمرار عملها اليومي.

* غياب الحريات النقابية وتقييد الحقوق

تعاني الحركة العمالية من تضييقات مستمرة، وقيود على التنظيم النقابي، وتغوّل أصحاب العمل في القطاع الخاص، مما يضعف قدرة العمال على الدفاع عن حقوقهم، أو تحسين شروط عملهم.

* ضعف آليات الحوار الاجتماعي

تفتقر منظومة العمل في مصر إلى قنوات فعالة للتفاوض الثلاثي بين الدولة وأصحاب العمل والعمال. الأمر الذي يؤدي إلى تفاقم الاحتجاجات العمالية، وغياب الاستقرار الاجتماعي.

ثالثًا: الآثار المباشرة على العمال

تصاعد الاحتجاجات والإضرابات، في القطاع العام والخاص والاستثماري وفي القطاعات الحكومية والمرافق العامة.

انهيار الصحة النفسية والجسدية للعمال نتيجة الضغوط الاقتصادية والاجتماعية.

اتساع دائرة الهجرة، سواء الداخلية من الريف إلى العشوائيات، أو الخارجية بحثًا عن فرص عمل أفضل.

رابعًا: حلول مقترحة نحو العدالة الاجتماعية :-

* رفع الحد الأدنى للأجور بما يتماشى مع خط الفقر الوطني والتضخم الفعلي، وإعادة تقييمه كل 6 أشهر.

* إدماج العمالة غير المنتظمة في برامج الحماية الاجتماعية، من خلال آليات تسجيل مبسطة، وتحفيز أصحاب العمل على الالتزام القانوني.

* دعم النقابات العمالية واستقلالها، ورفع القيود القانونية والتنظيمية عن نشاطها.

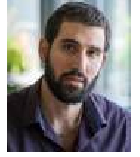
* تنشيط الاقتصاد الوطني من خلال دعم الصناعات المحلية، وتشجيع الاستثمار في القطاعات كثيفة العمالة.

* تعزيز الحوار الاجتماعي بآليات مؤسسية تحمي حقوق كل الأطراف وتمنع الصدامات الاجتماعية.

اخيرا ...

إن معالجة الأزمة الاقتصادية لن تتحقق بمعزل عن تحسين أوضاع العمال، خاصة الفئات المهمشة وغير المنتظمة. فالعدالة الاجتماعية ليست شعارًا بل ضرورة وطنية لبناء مجتمع منتج، متماسك، وإنساني

مسألة العلم الحديث في إفريقيا والشرق الأوسط



زياد النابلسي

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة يورك في تورونتو، متخصص في تاريخ الفلسفة والعلوم الأفريقية.





يركّز هذا الفصل على مشكلة مهمّة في التاريخ الفكري للجنوب العالمي، وهي العلاقة بين المعرفة العلمية الحديثة والاستعمار. كانت هذه المشكلة موضع اهتمام لدى منظّرين من الجنوب العالمي مثل فرانز فانون وأميلكار كابرال، الذين نشطوا خلال ذروة حركات التحرّر في منتصف القرن العشرين، وما زالت هذه القضية ذات صلة حتى اليوم. يبيّن هذا الفصل أنّ لهذه المشكلة جذورًا تاريخية عميقة في الجنوب العالمي، بدأت على الأقل منذ أواخر القرن الثامن عشر واستمرّت في القرن التاسع عشر.

يركّز هذا الفصل على مفكّرين اثنين، رفاعة الطهطاوي (1801–1873) من مصر، وجيمس أفريكانوس بيل هورتون (1835–1883) من سيراليون. وعلى الرغم من أن الطهطاوي وهورتون جاءا من مجتمعات ذات مواضي مختلفة، فإنهما وجدا نفسيهما في مواجهة مشكلات متشابهة تتعلق بلقائهما بالمجتمعات الأوروبية الحديثة. وكانت المشكلة الرئيسة التي واجهاها هي كيفية الاستفادة من العناصر التي أعجبا بها في تلك المجتمعات، خصوصًا فيما يتعلّق بالتنظيم الاجتماعي لإنتاج المعرفة عن الطبيعة، مع رفض

المبرّرات الأوروبية للاستعمار. سعى كلّ من هورتون والطهطاوي إلى فصل المعرفة العلمية الحديثة، التي كانا يعجبان بها بوضوح، عن الادعاءات بالتفوّق العرقي وتبريرات الحكم الاستعماري الاستبدادي.

العلم والاستعمار

غالبًا ما يُستخدم مصطلح «الجنوب العالمي» للإشارة إلى المناطق الجغرافية في أمريكا اللاتينية وآسيا وإفريقيا وأوقيانوسيا. ورغم أن لهذه المناطق الجغرافية مواضٍ مميّزة وتتنوع ثقافيًا بشكل هائل، فإن بينها قاسمًا مشتركًا، وهو أنه منذ تدشين النظام الرأسمالي العالمي الحديث في أواخر القرن الخامس عشر، خضعت لهيمنة أوروبا ومستعمراتها الاستيطانية. وقد عنى ذلك أنه بالرغم من اختلافاتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، كان على مجتمعات الجنوب العالمي أن تواجه مشكلات متشابهة.

سيركّز هذا المدخل على مجموعة محدّدة من هذه المشكلات، وهي كيفية فهم العلم الحديث كما نشأ في أوروبا الحديثة المبكرة، وكيفية التعاطي مع حقيقة أن كثيرًا من الأوروبيين استدعوا العلم الحديث لتبرير هيمنتهم الاستبدادية على غير الأوروبيين. في الواقع، تصارع مفكّرون في الجنوب العالمي مثل فرانز فانون وأميلكار كابرال مع مشكلة العلاقة بين العلم الحديث والاستعمار في منتصف القرن العشرين خلال ذروة حركات التحرّر. ومن بين الأسئلة الأساسية التي طُرحت السؤال التالي: هل يمكن فصل المعرفة العلمية الحديثة عن الاستعمار والهيمنة الإمبريالية؟ ليس من المبالغة القول إن الإجابات المختلفة على هذا السؤال لعبت دورًا مهمًا في تحديد المسارات التنموية لمجتمعات الجنوب العالمي. وقد طُرح هذا السؤال وأُجيب عنه من قبل مفكّرين من الجنوب العالمي خلال القرن التاسع عشر الطويل. وكان على مفكّرين من إفريقيا والشرق الأوسط (أو جنوب غرب آسيا) أن يجيبوا عن هذا السؤال الملحّ في ظروف متشابهة.

القرن التاسع عشر الطويل في إفريقيا والشرق الأوسط

دأب المؤرخون تقليديًا على استخدام مفهوم «القرن التاسع عشر الطويل» للإشارة إلى الفترة بين اندلاع الثورة الفرنسية عام 1789 واندلاع الحرب العالمية الأولى عام 1914. ومن خلال هذا الاستخدام التقليدي، امتاز نشر هذا المفهوم بتركيز حصري على التطورات الأوروبية. ومع ذلك، فإن لمفهوم القرن التاسع عشر الطويل فائدة من منظور محاولات كتابة التاريخ الفكري للجنوب العالمي.

ففي أواخر القرن الثامن عشر دشّنت حادثتان خطابًا فكريًا في إفريقيا والشرق الأوسط يتمحور حول الإصلاح الداخلي في مواجهة الاتصال المستمر بالمجتمعات الأوروبية الحديثة:

- سيراليون 1787–1807: وقعت أول تلك الاحداث سنة 1787 عند وصول (الفقراء السود في انجلترا) الى سيراليون ثم مستوطنين من نوفا سكوشا عام 1792، ثم المارون الجامايكيين عام 1800، ولاحقًا موجات «المحرَّرين» عقب إلغاء

تجارة الرقيق البريطانية عام 1807. أدّى إنشاء سيراليون إلى لحظة مهمّة في التاريخ الفكري الإفريقي الحديث لنشوء نخبة جديدة صاغت برنامجًا تحديثيًا للإصلاح والحكم الذاتي وفق خطوط ليبرالية في أجزاء من غرب إفريقيا.

- غزو نابليون لمصر 1798: شهدت مصر في القرن الثامن عشر تحوّلات كبيرة، أهمها إعادة توجيه التجارة من داخل السلطنة العثمانية نحو أوروبا، الأمر الذي عزّز أهمية مصر كمورّد للحبوب وقناة حيوية للتواصل مع جنوب آسيا، وانتهى بغزو نابليون. ورغم قصر الاحتلال الفرنسي (نحو ثلاث سنوات)، فقد ترك أثرًا طويل الأمد على التاريخ المصري وأثّر في طبيعة المشكلات التي شغلت المفكّرين المصريين قرنين لاحقين، وعلى رأسها تفسير ضعف مصر النسبي أمام قوة أوروبية حديثة وكيفية تجاوز هذا الضعف.

ومن منظور التاريخ الفكري الإفريقي، شكّلت هاتان الحادثتان فاتحة القرن التاسع عشر الطويل، وهو عصر اتسم بمساعي الإصلاح لمعادلة اختلال ميزان القوة مع أوروبا، وبالمقاومة للاستعمار ومسوّغاته. ومن المهم الإشارة إلى أن مقاومة الاستعمار لم تكن تعني دائمًا الحفاظ على التقاليد الثقافية الموروثة؛ بل إن المواجهة مع القوى الأوروبية دفعت المفكرين الأفارقة الذين يتناولهم هذا الفصل إلى فحص بعض تقاليدهم المهيمنة نقديًا، إذ رأوا أنها أضعفت مجتمعاتهم بإعاقة التقدّم، مما جعلهم عرضة للهيمنة الاستعمارية. وقد انصبّ الحراك الفكري في غرب إفريقيا عقب تأسيس سيراليون، والحراك الفكري في مصر إثر حملة نابليون، على المراجعة الذاتية والانخراط النقدي مع تيارات فكرية أوروبية (مثل التصوّرات الباكونية الاستقرائية للعلم، وفلسفات التاريخ المتمحورة حول التقدّم، والالتزام الليبرالي بحقوق الفرد). وبما أن العرض الشامل غير ممكن، يركّز هذا الفصل على مفكّرين من مصر وسيراليون، وهما رفاعة الطهطاوي (1801–1873) وجيمس أفريكانوس بيل هورتون (1835–1883). وتُظهر دراسة كتّاباتهما كيف سعى المفكرون الأفارقة إلى تحويل مجتمعاتهم وفق خطوط إصلاحية حداثية، خصوصًا فيما يتعلق بمشكلة إنتاج المعرفة عن الطبيعة، قبل فرض الحكم الاستعماري الرسمي على معظم القارة الإفريقية بعد «التنافس على استعمار إفريقيا/ التكالب على افريقيا» في ثمانينيات القرن التاسع عشر.

هورتون جدير بالاهتمام بشكل خاص لأنه قدّم واحدًا من أوائل الانتقادات الإفريقية لعلم الأعراق من منظور علم وظائف الأعضاء والتشريح الحديث. ورغم أنه وُلد ونشأ في مستعمرة سيراليون البريطانية، فإن السياق الاستعماري الذي وُلد فيه كان مختلفًا عمّا صار عليه في أواخر القرن التاسع عشر؛ فقد سمّى أندريا غراف هذا السياق «استعمارًا مبكرًا» لتمييزه عن سياق ما بعد مؤتمر برلين، وكانت الهرميات العرقية أقل ثباتًا مما أصبحت عليه لاحقًا في غرب إفريقيا الخاضعة لبريطانيا، ولم تكن جهود التعليم التبشيري قد كُبحت بعد على يد المسؤولين الذين خافوا صعود طبقة من الأفارقة «المتعلمين على الطريقة الغربية» تنافسهم على الوظائف الإدارية. وفي ثلاثينيات القرن التاسع عشر كانت احتمالية تلقي أطفال مدينة غلوستر في سيراليون، البلدة التي وُلد فيها هورتون، تعليم أفضل أكثر احتمالية تلقي أطفال الريف الإنجليزي نفس التعليم . ولأن السياسات الإمبراطورية لم تكن قد خضعت كليًا لنظريات أنثروبولوجية عنصرية، أمكن لهورتون السفر إلى إنجلترا واسكتلندا لتلقي التعليم الطبي. وبحلول وفاة هورتون عام 1883 كانت حقبة الإمبريالية والخطاب العلمي العنصري قد بلغت أوجها، وصار مسارًا مثل مساره شبه مستحيل لأفارقة غرب إفريقيا الخاضعة لبريطانيا.

كلا هورتون والطهطاوي تبنّيا فلسفات تاريخ متمحورة حول التقدّم، واعتقدا أن المجتمعات الأوروبية الحديثة أكثر تقدّمًا من مجتمعاتهما في بعض الجوانب، خصوصًا في التنظيم الاجتماعي لإنتاج المعرفة عن الطبيعة؛ لكنهما خالفا كثيرًا من مفكّري أوروبا في القرن التاسع عشر من حيث أنهما لم يتّخذا هذه الحقائق مبرّرًا لحكم استبدادي أوروبي على غير الأوروبيين أو لأي شكل من العنصرية البيولوجية. وإلى هذا الحد يفصل هورتون والطهطاوي ادعاءات التفوّق في بعض الحقول المعرفية عن التبريرات الإمبريالية، ويمكن اعتبار نتاجهما الفكري مناقضًا للهيمنة قياسًا على التيارات السائدة في أوروبا في القرن التاسع عشر؛ إذ إنهما أعجبا بجوانب من المجتمعات الأوروبية الحديثة، مع رفض الادعاء بأن هذه الجوانب تُبرّر الهيمنة على بقية العالم. وكما يلاحظ ألبرت حوراني، قبل احتلال تونس سنة 1881 ومصر سنة 1882، كان المثقفون العرب في شمال إفريقيا يشعرون بتخلّف مجتمعاتهم عن أوروبا الغربية في نواحٍ مهمّة، لكنهم لم يعتبروا تلك المجتمعات عدوّهم الرئيس. ومع بدء «التكالب على إفريقيا»، تغيّر كل ذلك. ومن ثَمّ، هناك قاسم مشترك مهم بين هورتون والطهطاوي: كلاهما عاش وكتب قبل ذلك الحدث، ومن ثمّ لم يُعرّفا علاقتهما بأوروبا الغربية على أساس العداء المباشر بالدرجة الأولى. وهذا مهم لأن نشاطهما الفكري وإن أمكن تعريفه بالمقاومة، فإنه كان أساسًا مقاومةً للتخلّف في مواجهة ما اعتبراه مجتمعات أكثر تقدّمًا، على الأقل وفق معايير محدّدة.

ورغم شيوع الاعتقاد بأن «التبشير بالتحضر» كان المثال المُرشد للاستعمار البريطاني، فإن هذا في الواقع غير صحيح. فقد كانت المُثل «الإنسانية» بارزة في سياسة الاستعمار في غرب إفريقيا خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر حين كان "لجمعية الاصدقاء الدينية" (الكوكرز) تأثير قوي في السياسة الاستعمارية البريطانية، وكانت هذه التصورات الإنسانية تعبيرًا عن تأثير شريحة من المجتمع المدني فى السياسة الاستعمارية لم يدم إلا فترة قصيرة. وبمنتصف القرن التاسع عشر أخذت هذه التصورات الإنسانية تتراجع (في الوقت نفسه الذي كان هورتون يذهب فيه إلى بريطانيا للتدرب كطبيب عسكري)، وبأواخر القرن التاسع عشر كانت قد انطفأت. وكما تشير كارونا مانتينا، فإن الفترة التي شهدت أكبر توسّع للإمبراطورية البريطانية (1857–1914) كانت أيضًا الفترة التي قوبل فيها «التبشير بالتحضر» بالرفض كمسوّغ للإمبريالية. والسؤال هنا هو مدى كون الاستعمار في غرب إفريقيا مشروعًا منهجيًا لـ«نزع الحداثة». قد يُعترَض بأن الحكم غير المباشر لم يُعتمد رسميًا في غرب إفريقيا إلا في النصف الأول من القرن العشرين؛ لكن تجارب هورتون نفسها تبدو دالة على أن الحكم غير المباشر، بأيديولوجيته القبلية، كان قائمًا تمامًا في حياته. لقد دعم هورتون بقوة حركة الحكم الذاتي التي أدّت إلى إنشاء اتحاد الفانتي (1867–1872)، الذي قوضته الحكومة الاستعمارية البريطانية سنة 1872؛ وإذا صحّ وصف هذا الاتحاد بأنه محاولة لإنشاء دولة موحّدة بطابع ليبرالي يقودها تجار ومثقفون أفارقة «متعلمون على الطريقة الغربية» بما يُضعف السلطة السياسية للملوك والرؤساء، كما يشير دينيس هينز لاومان، فإن البريطانيين قد أحبطوا قيام دولة حديثة في ساحل الذهب وسعوا إلى الحفاظ على ما وصفه هورتون بـ«النظام الإقطاعي». وبذلك، يمكن القول بدقة إن الوجود الاستعماري البريطاني عمل كحضور مضادّ للحداثة في ساحل الذهب في العقود السابقة للتكالب على إفريقيا. صحيح أن «التبشير بالتحضر» ظلّ يُستدعَى في حملات البريطانيين ضد الرق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في شرق إفريقيا والمحيط الهندي، لكن تبقى النقطة أنه في السياق الذي عاشه هورتون كان هناك نبذًا للتبشير بالتحضر من قِبل المسؤولين الاستعماريين.

قدّم هورتون واحدًا من أوائل الانتقادات لعلم الأعراق على أسس علمية. وكثيرًا ما أهملت سجلات هذا العلم الطريقة التي ردّ بها الأفارقة عليه؛ فعلى سبيل المثال، لا تذكر أكثر الروايات شمولًا لتاريخ علم الأعراق البريطاني هورتون حتى بالاسم. ويعود بعض تفسير هذا الإهمال، كما تشير إسبيرانزا بريزويلا-غارسيا، إلى أن كتابات مثقفين أفارقة في القرن التاسع عشر ممن كتبوا بالإنجليزية إما أُهملت، أو نوقشت فقط ضمن تاريخ الفكر السياسي بوصفها ممهدات لفكر البان افريكانزم، كما استُخدمت حقيقة ان مؤلفاتهم كانت بالإنجليزية للتشكيك في «أصالتهم» كمثقفين أفارقة. وإضافة إلى ذلك، فإن ربط الخطاب الفكري الإفريقي بالشفاهية عمومًا طمس وجود سجلّ نصّي غنيّ، وحتى بعض الباحثين الذين تحدّوا هذا الربط – مثل أنكه غرانِس – ضيّقوا مجال التاريخ الفكري الإفريقي باستبعاد نصوص مكتوبة بالإنجليزية في القرن التاسع عشر وبإقصاء نصوص مكتوبة بالعربية شمال الصحراء.

ويثير استبعاد الخطاب الفكري المنتج في إفريقيا شمال الصحراء سؤال إدراج الطهطاوي في هذا الفصل: هل يُدرج هنا كمفكر إفريقي أم كمفكر من الشرق الأوسط؟ كثيرًا ما وُصف الطهطاوي بأنه «أبو النهضة»، ومن هذا الوجه فهو ينتمي بداهةً إلى التاريخ الفكري للشرق الأوسط وتاريخ حركة النهضة في المدن المصرية والشامية في القرن التاسع عشر. ومع ذلك، ثمة معنى واضح أيضًا ينتمي فيه الطهطاوي إلى التاريخ الفكري الإفريقي الحديث. السبب الأول والأوضح أنه إفريقي جغرافيًا؛ وقد يبدو هذا معيارًا «ضعيفًا/رقيقًا» أكثر من اللازم، لكن محاولات «تسمينه» تعاني مشكلات جسيمة؛ فلو اشترطنا أن يكون المفكر قد عدّ الهوية الإفريقية هويته الأبرز في وعيه الذاتي كي يُعتبر إفريقيًا، لوجب أن نستبعد مفكرين مثل أحمد بابا التنبكتي (1556–1627) وزرى يعقوب (1599–1692) في العصر الحديث المبكر من سرديات التاريخ الفكري الإفريقي؛ ولو عدنا أبعد من ذلك لوجب أن نستبعد الفلسفة والعلم المصريين القديمين من هذا التاريخ – إذ بصرف النظر عن الجدل حول الهوية العرقية والإثنية للمصريين القدماء – من الواضح أنهم لم يُعرّفوا أنفسهم إفريقيًا بمعنى قاري. أما المقاربة الثانية لتسمين معيار الإدراج عادةً ما تتمحور حول طبيعة المعتقدات التي قال بها المفكر – كرفض الفردية لصالح الجماعية مثلًا – وهي مقاربة إشكالية لأنها تقيد مسبقًا نطاق الآراء التي حملها المفكرون الأفارقة قبل القيام بالبحث التاريخي اللازم، كما تفترض تجانسًا بين المفكرين الافارقة يُقرَّر دوغمائيًا.

يستمد هذا المعيار «الرقيق» أو التخفيفي إلهامه من مقاربة بولان ج. هونتونجي للجدالات الميتا فلسفية حول الفلسفة الإفريقية: «لن تكمن إفريقية فلسفتنا بالضرورة في موضوعاتها، بل ستعتمد قبل كل شيء على الأصل الجغرافي لمن ينتجونها واجتماعهم الفكري.» إن تبنّينا هذا التصور التخفيفي أو الحد الأدنى لمن هو المفكر الإفريقي يجعل الطهطاوي بوضوح جزءًا من التاريخ الفكري الإفريقي. علاوة على ذلك، واجه الطهطاوي مشكلات مشابهة لتلك التي شغلت هورتون. وقد أدّى استبعاد شمال إفريقيا إلى افتراض أن خطاب التحديث في القارة نشأ في النصف الأول من القرن التاسع عشر حصريًا في غرب إفريقيا (سيراليون وليبيريا مثلًا). والحقيقة أن مفكّري شمال إفريقيا، خصوصًا المصريين مثل الطهطاوي، طوّروا خطابًا تحديثيًا في النصف الأول من القرن التاسع عشر استجابةً لتطوّرات أوجدت ظروفًا مشابهة لتلك التي كانت قائمة في غرب إفريقيا، وهو ما لم يدركه إلا قلّة من الباحثين الأفارقة. وكلاهما – هورتون والطهطاوي – انخرطا في مشروع مقاومة للهيمنة الأجنبية عبر إصلاحات تحديثية، وتشاركا مصيرًا واحدًا إذ أُجهضت

مشاريعهما بتدخلات أوروبية. وبعد فشل هذه المشاريع، ازدادت قوة تيارات فكرية تؤكد الخصوصية الثقافية في غرب إفريقيا وشمالها على حدّ سواء. ومن ثمّ غيّرت بداية الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية أساس الخطاب الفكري حول مقاومة الهيمنة الأجنبية، منهيةً القرن التاسع عشر الطويل، ومفتتحةً عهدًا جديدًا في التاريخ الفكري الإفريقي وتاريخ الجنوب العالمي الأعمّ.

وفي الجملة، واجه هورتون والطهطاوي معًا مشكلة كيفية فصل المعرفة العلمية الحديثة عن الإمبريالية والاستعمار الأوروبيين. وهذه مشكلة لا تزال ذات صلة بالجنوب العالمي اليوم. وإن حقيقة أن كليهما عاشا في مجتمعات ذات تواريخ مختلفة جدًا، لكنهما واجها مشكلات متشابهة تتعلق بكيفية فهم الطغيان الأوروبي، تُظهر خصوبة مفهوم «الجنوب العالمي» كإطار. والتركيز عليهما يكشف أيضًا حدود التعامل مع «إفريقيا» و«الشرق الأوسط» كإطارات جغرافية مكتفية بذاتها، وليس ذلك بمستغرب إذ إن هذه الإطارات نفسها اختراعات استعمارية، ومعاملة هذه الكيانات على أنها معزولة عن بعضها، كما يحدث عند تبنّي الإطار الاستعماري دون نقد، يشوّه فهمنا للتاريخ الفكري.

الطهطاوي والتنظيم الاجتماعي للبحث العلمي الحديث

وُلد الطهطاوي في طهطا بصعيد مصر في وقت كانت فيه النخبة الحاكمة في مصر من الناطقين بالتركية. وكان والده ملتزمًا ضريبيًا فقد ثروته فجأة عندما ألغى محمد علي نظام الالتزام عام 1812. وقد اهتم به مصلحٌ مماثل التفكير هو حسن العطار، الذي أمن له منصبًا، أولًا خطيبًا في إحدى مدارس محمد علي الجديدة عام 1824، ثم إمامًا مرافقًا لبعثة الطلاب التي أرسلها محمد علي إلى باريس (1826–1831). كان الطهطاوي أحد قلّة من المصريين شاركوا في البعثة (ابتداءً كإمام مرافق ثم لاحقًا اخصائي في الترجمة)، إذ كان معظم الطلاب من النخبة التركية. وقد اغتنم الطهطاوي هذه الفرصة بوضوح، ومارس أنشطة أخرى إلى جانب دوره كإمام، وكان شديد الفضول بشأن الإنجازات العلمية لفرنسا. ورغم أنه لم يكن عالمًا ممارسًا أو فيلسوفًا طبيعيًا، فقد طوّر آراء محددة حول طبيعة العلم الحديث، خصوصًا مقارنةً بطرائق إنتاج المعرفة التي كان مألوفًا بها في مصر. وتنبع أهمية الطهطاوي من أنه لم يقتصر على الاعتراف بوجود فجوة تقنية بين العالم الإسلامي وأوروبا الغربية (وقد سبقه إلى ذلك آخرون مثل عبد الرحمن الجبرتي)، بل ربط هذه الفجوة بتطورات أعمق على مستوى تصوّرات مختلفة لإنتاج المعرفة والبحث. وكما قال إبراهيم أبو لغد: «في كتابه جاءت أول إشارة إلى أن إنجازات أوروبا التقنية لم تتطور في فراغ، بل كانت ثمرة لرؤيةٍ كونيةٍ كاملة.»

في مطلع كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» (1834)، يكتب الطهطاوي أن هدفه من تدوين رحلته هو أن يتأمل المسلمون الناطقون بالعربية إنجازات «الإفرنج» في العلوم والفنون والصنائع. وقد لاحظ أن كمال العلوم والفنون والصنائع «يوجد في بلاد الإفرنج، ويجب على المرء اتباع الحقيقة». وكان هدفه الرئيس أن يوضح لقرّائه العرب المعاصرين أن تطورًا جديدًا حدث في أوروبا منذ العصر الحديث المبكر، أفضى إلى طريقة جديدة لفهم الطبيعة، وأن هذا فتح فجوة معرفية وتقنية بين أوروبا الغربية والمجتمعات الإسلامية.

أكّد الطهطاوي أهمية التجربة والمعرفة التطبيقية أو الحِرفية في فرنسا، وعدّد فنونًا أكثر تطورًا هناك من مصر: الهندسة العسكرية، الملاحة، المدفعية، الميكانيكا التطبيقية. وكان واعيًا لأهمية التجريب في تمكين ما نسمّيه اليوم «العلم الحديث»: «يظهر لكل ذي فكر نقدي مناسب أن معرفة هؤلاء العلماء بجميع هذه العلوم، التي ثبتت آثارها بالتجارب، قد ترسّخت.» وزعم أن الدعم البيّن للنظريات العلمية التي نشرها الفرنسيون يأتي في النهاية من التحقّق التجريبي والتكذيب، وبذلك التقط أحد السمات المفصلية للعلم الحديث، وهو التأكيد على التجريب.

ويرتبط التجريب ارتباطًا وثيقًا بالمعرفة الحرفية، إذ إن شرطًا لازمًا لإجراء التجارب هو توافر الأدوات وصيانتها الجيدة. كما أن التجريب بما يتطلبه من عمل يدوي يقتضي تجاوز احتقار العمل اليدوي أو «العمل باليد». وقد أدرك الطهطاوي أهمية المعرفة الحرفية لصنع الأدوات التي تجعل التجارب والملاحظة المضبوطة ممكنة: «إنه معلوم أن معرفة أسرار الآلات هي أقوى مصدر للصنائع والمهارات». وكانت فكرته أن على المثقفين المصريين أن يتجاوزوا احتقار العمل اليدوي ليتمكنوا من استيعاب العلم التجريبي الحديث.

كما لاحظ أن الفلاسفة الطبيعيين الفرنسيين يرون أنفسهم في تقدّم دائم في حقولهم المتخصصة: «العلوم في باريس تتقدّم كل يوم وتزداد باستمرار، ولا تمضي سنة إلا وقد اكتشفوا شيئًا جديدًا، وربما اخترعوا في عام واحد عددًا من الفنون والمهارات والإجراءات أو كمالات جديدة.» وهكذا فهم سمة أخرى مميّزة للعلم الحديث، وهي أن ممارسيه يرون أنفسهم في حالة اكتشاف دائم، وهو تجلٍّ في مجال إنتاج المعرفة للتوجّه نحو مستقبل مفتوح مرتبط بالحداثة.

وأدرك الطهطاوي سمة إضافية للعلم الحديث هي الارتياب في التقليد (ويقصد هنا السلطات الكلاسيكية، لا «التقليد» بالمعنى الكونياني [نسبةً الى توماس كون] لنموذج مهيمن): «ليسوا أسرى التقليد بأي حال، بل يرغبون دائمًا في معرفة أصل الأشياء، مع السعي لإقامة البرهان عليها، إلى حد أن عامتهم أيضًا يقرأون ويكتبون، ومثل غيرهم ينفذون إلى المسائل العميقة – كلٌّ بحسب حاله.» وكان رفض سلطة النصوص الكلاسيكية من سمات ثقافة العلم في العصر الحديث المبكر، وقد جاء هذا الرفض لعدة عوامل منها اكتشاف العالم الجديد الذي لم يعرفه القدماء. وقد واجه الطهطاوي هذا الميل أثناء قراءته «منطق بورت رويال» (نُشر أولًا عام 1662)، حيث ترجم أجزاء منه إلى العربية.

وسمّة أخرى حدّدها الطهطاوي هي الوضوح والدقة والتحديد في التعبير اللغوي، فوجود جماعة علمية يقتضي أن يكون المتحاورون قادرين على تحديد ما يلزم عن فرضية بعينها بدقة، وأن تكون تقارير المشاهدات بالغة الضبط. وقد عاب على معاصريه المصريين انشغالهم بالشكل اللغوي على حساب دقة المحتوى الدلالي. وأُعجب بما رآه «بساطة اللغة الفرنسية»: «ومن الأمور التي تُسهم في تقدّم الفرنسيين في العلوم والفنون بساطة لغتهم.» وعلى النقيض، رأى أن إنتاج المعرفة العلمية بالعربية تعوقه كثرة الاستعارات التي تربك القارئ، والإفراط في «التجويد اللغوي» الذي يقود إلى التشدّق اللغوي. ولم يكن الطهطاوي يدّعي أن العربية في ذاتها غير مناسبة للتعبير عن الخطاب العلمي الحديث، وإلا لما بذل جهده في ترجمة نصوص علمية من الفرنسية إلى العربية، لكنه رأى بوضوح أن طريقة استخدام

العربية في الأوساط الفكرية – بصورة متكلّفة – غير متسقة مع استقبال العلوم الحديثة. وكان هذا في جوهره نقده للنزعة المدرسية العربية.

وقد زعم بعض الباحثين الذين فحصوا آراء الطهطاوي في اللغة الفرنسية، مثل شادن م. تَاج الدين، أن سبب مدح الطهطاوي لصفاء الفرنسية هو افتتانه «ببلغة المستعمِر»، وأن «مذاق الاستعمار على الألسن المصرية – مع التطلّع إلى استعمار محتمل آتٍ – جعل الفرنسية تلك اللغة [لغة التقدّم في نظر الطهطاوي]». ومع ذلك، لا تطرح تَاج الدين في كتابها احتمال أن يكون إعجاب الطهطاوي بما يراه من صفاء الفرنسية دافعه أساسًا التزامه بالعلوم الحديثة. والمشكلة الأساسية في مقاربتها أنها تبدو كأنها تحصر قبول الطهطاوي لأي شيء واجهه في فرنسا في خيارين: فرضه عليه الفرنسيون أو «استدراج» إليه؛ وهذان الخياران لا يستنفدان جميع الاحتمالات. هناك تفسير محتمل أهملته تمامًا، وهو أن الطهطاوي اقتنع باعتبارات عقلانية لقبول أمور عاشها في فرنسا، وأنه فعل ذلك تحديدًا لأنه أراد تجنّب إخضاع مصر واستعمارها.

كما لاحظ الطهطاوي أهمية التخصّص في العلم الحديث: «أما العلماء من الإفرنج وفلاسفتهم فلهم نهج مختلف في الأمور؛ فبالإضافة إلى دراسة عدد من الموضوعات إلى حدّ الإتقان، يكرّسون جهودهم لفرع خاص من المعرفة.» وفهم أن الساعين إلى زيادة المعرفة الإنسانية يتجهون إلى التخصّص في موضوع محدّد؛ وبذلك سجّل ازدياد مستويات التخصّص والاحتراف التي شهدها العلم في أوروبا خلال القرن التاسع عشر. ويمكن قراءة هذا أيضًا كنقد مستتر لنمط إنتاج المعرفة في بلده حيث ظل مثال «المفكر الموسوعي» قويًا، لكن الطهطاوي رأى بوضوح أن عهد الموسوعي قد ولّى.

لم تكن مواجهة الطهطاوي للعلم الحديث سطحية؛ فقد أمسك ببعض سماته الأساسية. وفي الحقيقة، ستتكرر نقطة التخصّص لاحقًا لدى المنظّر الاجتماعي النموذجي للحداثة، ماكس فيبر. وليست الحقيقة أو الخطأ في دعوى فيبر أو الطهطاوي هي محل النظر هنا؛ بل المقصود إظهار أن الطهطاوي يقدّم تصورًا لطبيعة العلم الحديث يُظهر تفاعلًا جادًا مع سماته البنيوية. ومعاملته كمجرّد «سائح علمي» معجب بالإنجازات التقنية الأوروبية لا يُتصوّر إلا بإهمال تحليلٍ دقيقٍ للنص. ويجب أن يُنظر إلى برنامج الطهطاوي الإصلاحي في مستوى التنظيم الاجتماعي لإنتاج المعرفة باعتباره محاولةً مهمّة لإصلاح مجتمعات شمال إفريقيا والشرق الأوسط بغرض استباق الاستعمار؛ ومن ثمّ يمكن فهمه بوصفه تعبيراً عن مقاومة.

نقد هورتون للعنصرية العلمية

عام 1853، شرعت الحكومة البريطانية في تجنيد أفارقة من سيراليون لخدمة الطب العسكري استجابةً لخوفٍ من أن الأطباء الأوروبيين يموتون بمعدّل غير محتمل في مستعمرات غرب إفريقيا. ولم يكن هذا الخوف بلا أساس؛ إذ تراوحت معدّلات وفيات الأوروبيين في عامهم الأول في غرب إفريقيا أواخر القرن الثامن عشر بين 30 و70 بالمئة؛ وكان معدل وفيات الأوروبيين المشاركين في الاستيطان

الثاني لسيراليون سنة 1791 هو 49 بالمئة، وتوفي 35 بالمئة ممن شاركوا في بعثة النيجر (1841–1842). وقد انخفضت هذه المعدلات في أربعينيات القرن التاسع عشر مع انتشار استخدام "الكينين" [من اول الادوية لعلاج الملاريا]، لكن سمعة غرب إفريقيا باعتبارها «قبر الرجل الأبيض» استمرّت لعقود. وفي 1855 اختير ثلاثة طلاب أفارقة، منهم هورتون، لدراسة الطب في بريطانيا؛ فدرس ثلاث سنوات في كينغز كوليدج لندن ثم سنة إضافية في جامعة إدنبرة قبل حصوله على الدكتوراه؛ وعاد طبيبًا في فيلق الطب بالجيش البريطاني إلى غرب إفريقيا البريطاني سنة 1859. وقد كان هورتون نشطًا في فترة تبلور العنصرية العلمية، واستخدم تدريبه العلمي والطبّي لمواجهتها.

وتتصل استجابة هورتون لعلم الأعراق بنقاشات حول مدى المفارقة التاريخية الكامنة في وصف العلم العنصري بعلم زائف. يجادل بعض مؤرخي هذا العلم، مثل سومَن سيث، بأن الظاهرة مزعجة، بغض النظر عن الاسباب الاخرى لأنها «كانت علمًا جيدًا على يد علماء ذوي سمعة ممتازة» وفق معايير العلم الجيد في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات التاسع عشر؛ لكن هذا الحساب يغفل وجود آخرين التزموا بهذه المعايير (في سبيل النقاش، سنأخذ بتعميم سيث للشروط المحددة للعلم الجيد لاغراض وصفية)،واتهموا أنصار علم الأعراق بأنهم يمارسون علمًا رديئا أو حتى يتورّطون في علم زائف. وقضية هورتون مهمّة تجسيدًا لذلك؛ فقد شهد معاصروه بأنه فسيولوجي وعالم تشريح بالغ الكفاءة.

يحدد بعض مؤرخي العلم العرقي منتصف القرن التاسع عشر وهي الفترة التى بدأ فيها هورتون الكتابة، انها الفترة التى صعد فيها نجم هذا العلم، وكان على هورتون أن يواجه شخصيات مثل روبرت نوكس (1791–1862)، الذي التجأ إلى التشريح المقارن ليدّعي أن «الأعراق» مجموعات بشرية متمايزة جسديًا ذات اختلافاتٍ وراثية ثابتة، رافضًا «االاصل المشترك لكل الجماعات البشرية» . وزعم أن «العرق» يحدّد مصير الفرد. وقد منح تلميذه جيمس هنت (1833–1869) هذه الآراء تجسيدًا مؤسسيًا بتأسيس «الجمعية الأنثروبولوجية اللندنية» سنة 1863، المركّزة على علم أعراق على منوال نوكس؛ ولدى هنت استُخدمت هذه الاختلافات الثابتة القابلة للترتيب القيمي لتبرير الاستعباد صراحةً، وكان مشروع الأنثروبولوجيا لديه موجّهًا للدفاع عن العبودية والحكم الاستعماري الاستبدادي. ويرى أن جهود التحرير تقودها «افتراضات نظرية» بالمساواة العقلية بين «الأعراق» أو «أنواع الإنسان»، وهي افتراضات لا تتفق مع «الحقائق» كما يزعم. وسنرى أن هذا الاحتكام إلى «الحقائق» يعكس تصوّر هنت لنفسه بوصفه أنثروبولوجيًا ذا نزعة فلسفية لا يتكهن بل يثبت قضيته تجريبيًا؛ وعلى هذه الأسس واجهه هورتون.

وفي مقدمة كتابه «بلدان وشعوب غرب إفريقيا – بريطانيون وأصليون – ودفاع عن العرق الإفريقي» (1868)، أوضح هورتون أنه سينازع مزاعم أعضاء الجمعية الأنثروبولوجية؛ فكتب أن من يعرف تاريخ إنجلترا في علاقتها بـ«العرق الإفريقي» سيجد مدهشًا «أن إلغاء تلك المؤسسة [العبودية] في الولايات الجنوبية الأمريكية قد فجر كل هذا الغضب لدى شريحة صغيرة في إنجلترا». ورأى أن إلغاء العبودية أشعل مشاعر معاداة السود في بريطانيا. ولخّص هورتون غرض تلك الجمعية بأنه «إثبات أن الإفريقي غير قابل للتحسين، ومن ثم غير مُحسّن منذ البداية، وبالتالي لا يصلح إلا ليكون حطّابًا وساقي ماءٍ لأعضاء تلك الجمعية المختارة». وحاول استخدام معرفته

التشريحية لإظهار أنّه لا يمكن البرهنة تشريحيًا على أن الأفارقة غير قادرين على التحسّن، وخلص إلى أن التشريح يبرهن أنهم قادرون عليه، واستعان بالتاريخ لإظهار أن هذه القدرة قد تحققت فعليًا حيث توفرت الظروف الخارجية.

وقد استند العلم التجريبي في إنجلترا القرن التاسع عشر إلى المثال الباكوني لرسم صورة ذاتية له، أي التفكير في العلم الحديث بوصفه يتقدّم أساسًا عبر الاستقراء، وهي صورة شاركها فلاسفة العلم الفيكتوريون مثل ويليام ويويل وجون ستيوارت ميل – رغم خلافاتهم – بعموم تبنّيهم مقاربة استقرائية. وحتى ويويل، الذي وُصف أحيانًا بأنه رفض الاستقراء لصالح المنهج الفرضي-الاستنباطي، انتقد فكرة هيرشل بأن التحقيقات العلمية تسير عبر «تخمين» الفرضيات ثم اشتقاق أقوال بشأن الظواهر القابلة للملاحظة وملاحظتها لاحقًا، حيث تُعدّ مطابقة الملاحظة إثباتًا للفرضية، وقد احتج ويويل صراحةً بفرانسيس بيكون ليقول إن المنهج الفرضي-الاستنباطي يفشل لأنه ينطوي على «استباق الطبيعة»، أي تخمينات عجولة على أساس ملاحظات غير كافية بدلًا من «تفسير الطبيعة».

وكان القرن التاسع عشر أيضًا فترة إحياء الدراسات البيكونية، إذ نُشر إصدار «سبدينغ-إيليس-هيث» لأعمال بيكون في سبعة مجلدات (1857-1859)، وكان يُتوقع من طلبة الطب في كينغز كوليدج لندن – حيث درس هورتون – أن يكونوا على دراية ببيكون. وقد أظلّت أفكار بيكون فلسفة العلم الفيكتورية، بحيث حتى من خالفه اضطر إلى تأطير خلافه داخل التعاليم البيكونية نتيجة تمسّكه بروح تلك التعاليم.

ومن عناصر هذا المثال الذاتي للعلم الفيكتوري رفض التكهن غير المسند تجريبيًا لصالح تعميمات مستمدة بالاستقراء. وسنُحيل جانبًا سؤال إمكانية جمع «حقائق» بلا نظرية، وسؤال صحة هذا التأويل لبيكون، ولغرضنا يكفي أن هذه الرؤية كانت واسعة الانتشار في بريطانيا الفيكتورية، وأن خصوم هورتون التزموا بها صراحةً، ولسنا بحاجة إلى القول إن هورتون تبنّى الرؤية الباكونية كي نُظهر أنه استثمرها في نقده لهنت وكارل فُوغت، الذي تُرجمت محاضراته «الإنسان: مكانه في الخلق، وفي تاريخ الأرض» (1864) إلى الإنجليزية برعاية الجمعية الأنثروبولوجية.

اتهم هورتون الأنثروبولوجيين العنصريين بأنهم مفكرون تخمينيون لا تسند آراؤهم أدلةٌ تجريبيةٌ ذات صلة، فمع إصرارهم على ثبات الأعراق، يجادل بأن هذا يناقض الشواهد التجريبية (أي التغيّر الذي يُعمّر الطبيعة كلها) وأن التمسك به على أسس استباقية غير مُسوّغ: «الإصرار على فرضية عامة أن لا تغيّرات طرأت على أعراق البشر أو حتى الحيوانات بقدر ما يمكن تتبّع الأدلة التاريخية، هو الإصرار على ما يخالف الطبيعة، ولا يُضلّ بمثل هذا المذهب الجارف إلا غير المتأمّلين.»

ونشر هورتون أيضًا تدريبه في الإحصاء ليجادل بأن فُوغت وهنت استقيا نتائجهم من عينات غير كافية الحجم، وأنهم بدلًا من الانخراط في تحليل إحصائي جادّ، خلقوا «أنماطًا مثالية» هي منتجات خيالهم، فعن علاقة البشر بالقردة، يرى أنهم حاولوا إثبات أن الأفارقة أقرب إلى القردة من الأوروبيين عبر طرائق تحيّزية خاطئة في أخذ العينات: «وضعوا هيكل القردة العليا أمامهم، ثم شرعوا في مناقشة سلسلة من هياكل مثالية لـ«الزنجي» لا توجد إلا في مخيلتهم، ومن ثم سعوا إلى وصل الزنوج بعالم البهائم.» وقد قصد هورتون «بالمثالية»

نمطًا غير متحقق فعليًا، وكذلك «المتوسط» المشتق من عينة غير كافية الحجم وغير عشوائية. فعلى سبيل المثال، استند فُوغت إلى «ستة هياكل فقط لزنوج» حين قارن «النوع الأوروبي» و«النوع الزنجي» و«القردة العليا».

وعمومًا، رأى هورتون أن أمثال هنت وفُوغت لا يمتلكون أدلة تجريبية كافية؛ ففي كلا الحالتين، شدّد على أنهم لم يفحصوا الأفارقة وجها لوجه؛ فكتب عن هنت: «علينا أن نصرّح بحق أن الدكتور هنت لا يعرف شيئًا عن «العرق الزنجي»»، وأن أوصافه مستعارة من كتابات رجال متحيزين ضد هذا العرق.» وعن فُوغت أشار ساخرًا إلى «خيال الفيلسوف الألماني الجامح»»، وادّعى أن فُوغت لم يرَ إفريقيًا واحدًا في حياته، بينما رأى هورتون آلافًا؛ وقد أصاب هورتون، لأن فُوغت نفسه اعترف أنه لم تتح له فرصة دراسة عينات بنفسه؛ فعند وصف اختلافات البنية وحجم الدماغ كتب: «لا أملك دماغًا لزنجي»»، وأنه اعتمد على رسوم لدماغ «زهرة الهوتنتوت» لسارة بارتمن (حول 1789- 1815) للوصول إلى استنتاجاته.

ويمكن فهم نقد هورتون بأنه محاولة لإظهار أن فُوغت وهنت لم يلتزما بالمعايير التي زعما العمل وفقها. فقد ادّعى فُوغت أن «العلم لا يعترف بسلطة غير قوانينه المستندة إلى حقائق ملاحظة جيدًا»»، وبيّن هورتون أنهما انتهكا منهجيًا هذا التصور للعلم؛ إذ لم يستنبطا استنتاجاتهما من «حقائق ملحوظة جيدًا» عبر الاستقراء. وهكذا تحوّلت التصورات الباكونية في يد هورتون إلى سلاح دفاع عن المساواة الإفريقية ورفض العنصرية العلمية.

الاستعمار وتقييد العلم

تكشف دراسة كتابات الطهطاوي وهورتون كيف استطاع مفكّرون أفارقة فكّ الارتباط بين العلم الحديث والإمبريالية والاستعمار والعنصرية؛ فمن الواضح أن كلاهما لم يريا العلم الحديث إمبرياليًا أو استعماريًا أو عنصريًا بشكل جوهري. وقد سعى هذا الفصل إلى إيضاح أن أي سرد لتاريخ الفكر الإفريقي الحديث يختزله إلى محاولات الدفاع عن التقاليد الموروثة أو حفظها هو سرد مبسّط أكثر من اللازم؛ فالطهطاوي وهورتون ينتميان إلى خطاب مقاومة الهيمنة الأجنبية، لكنه متوافق تمامًا مع الانفتاح على التعلم من مجتمعات أخرى. ومن المبالغة اختزال انخراطهما مع العلم الحديث إلى تعبير عن «استعمار ذهني» كما حاول بعض الباحثين مثل إيي. أ. أَيانديلي؛ فرغم أن كلاهما رأى العلم الحديث أقدر تفسيرًا من المناهج السائدة لفهم الطبيعة في مجتمعاتهما، فإنهما لم يعتبرا هذه الأفضلية تعبيرًا عن تفوق عرقي، ولم يريا أنها تُسوّغ حكمًا استعماريًا استبداديًا على مجتمعاتهما.

وقد أُحبطت مشاريع الطهطاوي وهورتون التحديثية بفعل الاستعمار؛ فبحلول وفاة هورتون سنة 1883 كانت الإمبريالية في الأفق، وصارت نظريات الأنثروبولوجيين العنصريين الذين كافحهم هورتون طوال حياته مبادئ موجِّهة للإدارات الاستعمارية، وغدا «الإفريقي المتعلم» موصومًا ومُقصى من المناصب الإدارية. وعلى نحو مماثل، كان الطهطاوي جزءًا من مشروع تحديثي أُفشل بتدخلات أوروبية؛ إذ جاءت الضربة الرئيسة سنة 1840 حين أُجبر محمد علي على التخلي عن مكاسبه الإقليمية وتفكيك نظام الاحتكار الذي

أمّن مشروع التصنيع ابتداءً، ما أدّى إلى تراجع الإيرادات، ومن ثم خفض الإنفاق على التعليم، ولم يزد الإنفاق مجدّدًا إلا في عهد إسماعيل (1863–1879)، لكن سرعان ما توقف مع الاحتلال البريطاني سنة 1882. وكان الإداريون البريطانيون مهتمين أساسًا بتحويل مصر إلى منتِج مواد خام، وقد حرّكتهم رؤية فارق جوهري بين «الغرب» و«الشرق» لا يمكن ردمه، ومن ثَمّ لم تكن نشر العلوم الحديثة على أجندتهم. وقد استهان اللورد كرومر بـ«الشرقيين» بوصفهم يفتقرون إلى القدرة الأساسية على اتباع القواعد المعيارية التي يجب أن تحكم التفكير الإنساني. وقد خدم الاستعمار مشروعًا مضادًّا للحداثة في مجال التنظيم الاجتماعي لإنتاج المعرفة عن الطبيعة في غرب إفريقيا وشمالها معًا. ومن دون الاعتراف بهذا، سيقع خطاب نزع الاستعمار في فخ الصور النمطية المبسّطة عن العلاقة بين الاستعمار والعلم الحديث والتحرّر السياسي والاجتماعي في التاريخ الفكري الإفريقي الحديث.

مصدر المقال ومصادره:

El Nabolsy, Zeyad, 'The Question of Modern Science in Africa and the Middle East' (23 Jan. 2025), in Anne Garland Mahler, Christopher J. Lee, and Monica Popescu (eds), *The Oxford Handbook of the History of the Global South* (online edn, Oxford Academic, 23 Jan. 2025 -), https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197691625.013.0044, accessed 10 Dec. 2025.

عبد الناصر وثورة يوليو.. معضلة الورثة والتركة



محمود فطين

قاص وطبيب مصري



كل أنواع السلفية تقوم في مضمونها الأهم على التقليد، والتقليد في حقيقة الأمر هو تقييد، يقيد الحركة وإمكانية التطور، ولا يغير من ذلك الحكم العام نوع السلف الذي نقلده أو زمنه، فهذا التقييد يحدث ولو كان السلف أصلا نصيرا للإبداع ولو كان مشروعه أصلا تقدميا في وقته (حيث التقدم بطبيعة الحال يُفهَم منسوبا إلى سياق معين ولا يوجد شيء يسمي تقدما هكذا في المطلق)، ويحدث ولو كان السلف على بعد جيل واحد أو جيلين إلى الوراء، صحيح أن التقييد في هذه الحالة لا يتساوى في شدته بحالة ما لو كان السلف على بعد قرون، ولكن ذلك لا يغير من كونه تقييدا.

كل رمز تاريخي وكل مرحلة جديرين بالاحترام يكون من تمام احترامهما أن نتجاوزهما، لأن تحقيق التجاوز هو شهادة للرمز وللمرحلة

بأنها أوفت ما كان عليها أن تقوم به لتسلم العمل التالي إلى من يأتون بعدها. من الواجب بهذا المعنى تجاوز جمال عبد الناصر ومرحلته، ولكن المرء لا يمكنه أبدا أن يتجاوز شيئا لا يعرفه. تجاوز عبد الناصر ومرحلته إلى ما هو أرقى (وقطعا هناك ما هو أرقى)، لا يمكن أن يتم إلا بأن نعرف أصلا ما كان ممكنا له أن يحققه وحجم ما حققه منه بالفعل وما فشل في تحقيقه، ونعرف مع هذا أو قبله ما كان ممكنا في مرحلة عبد الناصر كيف وُجد وكيف تهيأت شروطه من مراحل تاريخية أسبق، وكيف جاء الرجل وثورته لوصل ما انقطع قبله، وكيف وُلد هو نفسه ابنا لحركة وطنية تراكمية نشأت في بلد متخلف ومستعمر، لم ينزل من السماء ولم يولد من حمل عُذري.

بهذا المعنى جاء جمال عبد الناصر معه رجاله وشعبه الذين لم يكن يمكنه أن يفعل كل ما فعل بدونهم، ليصحح أخطاء الحركة التي سبقته، ويجمع منها ما تفرق من أهداف ظنت في السابق أنها منفصلة وأثبت هو اتصالها عضويا ببعضها، فصحح أخطاء كثيرة، وصنع أخطاء جديدة نقر بها دون أن نكابر ولكن دون أن نقبل المعايرة أيضا، حيث كل تجربة إنسانية للخلق محكوم عليها مسبقا بالحرمان من الكمال.

بهذا المعنى، فهم جمال مبكرا أن المشكلة الوطنية لا تتحدد بالاستعمار وحده فالاستعمار كحدث تاريخي كان يحتاج لكي يتم أصلا ثم لكي يستمر أن يكون البلد متخلفا في الأساس، ولذلك فمواجهة الاستعمار ليست عملية عسكرية بحتة أيا ما كان أسلوبها العسكري نظاميا أو فدائيا أو غير ذلك بقدر ما هي عملية شاملة تستهدف بناء مجتمع جديد قادر على إدراك التحديات أمام وجوده وعلى مجابهتها، تلك العملية لها جانبها العسكري الذي تمثل وقتها في الكفاح المسلح في القناة حتى الجلاء، ولها جانبها السياسي المتمثل في توجيه الشعب نحو المواجهة وإزاحة المتعاونين مع الاستعمار من كل مراكز القوة والتأثير، ولها جانبها الاقتصادي المتمثل في صنع اقتصاد حديث متنوع يضع حدا للنهب الاستعماري ولا يجعل السيطرة الاستعمارية ممكنة من جديد، كما أن لها جانبها الاجتماعي الثقافي الخاص بتحرير الإنسان من إحساسه بالضآلة كفرد وكعضو في المجتمع وبإعادة ثقة الشعب بقدرته على تحديد مصيره بما يقتضيه ذلك أولا من الإعلان الواضح الصارم أن الكل متساوون في دولة الثورة وأن لا وجود لسادة وعبيد، وهو ما حرصت الثورة على أن تبديه بلا مواربة منذ أيامها الأولى في قرار إلغاء الألقاب والامتيازات المترتبة عليها بما لذلك من دلالة اجتماعية فارقة، حتى قبل ما يمكننا أن نعتبره ترجمة مادية لهذا القرار بتحديد الملكية الزراعية في قانون الإصلاح الزراعي الأول.

بتلك الملامح، ظهر مبكرا أن لهذه الثورة مفهوما للتغيير الشامل بالفعل يتجاوز مجرد تغيير الحاكم أو إلغاء الملكية فلم تعد تشبه الانقلابات العسكرية المعتادة في العالم الثالث قدر ما تشبه حركات التحرر الوطني والأنظمة الوطنية الديمقراطية المبنية عليها، وأهدى جمال إلى شعبه الدرس التاريخي بأن التحديث واللحاق بالعالم مرتبط بالضرورة بدرجة من الاعتماد على الذات ومن الانحياز إلى أصحاب المصلحة في نظام جديد، هم المنتجون في داخل الوطن الذين سماهم تحالف قوى الشعب العامل وهم المنتجون في العالم أيضا المضارون من التبادل اللامتكافىء منذ قسمت الرأسمالية العالم إلى ناهبين ومنهوبين، تعلم ذلك عبر التجربة والخطأ في المرحلة المبكرة من عمر الثورة حين حاول

توجيه الرأسمالية المصرية إلى الميدان الإنتاجي بدلا من الاكتفاء بالملكية الكبيرة للأراضي الزراعية وذلك بوضعه سقفا للملكية وحين حاول اجتذاب الاستثمارات الأجنبية بمحفزات متوالية فلم يحقق له ذلك ما أراد، ثم تعلم عبر تجارب الآخرين عالميا إلى أن خلص إلى ضرورة الاتجاه يسارا فقدم الطرح الاشتراكي الصريح في ميثاق العمل الوطني الذي لا بد لنا هنا أن نتذكر أنه كان برنامج عمل مرحلي محدد المدة يجب مراجعته عند انتهائها، ثم قدم عبر أخطائه أيضا درسا في أن صنع هذا المشروع يقتضي الحذر واليقظة والمناورة طول الوقت ولكنه يقتضي الحسم والوضوح بدرجة أكبر، حيث يمكن أن تخسر بسبب التردد تماما بقدر ما تخسر الاندفاع أو يزيد، كما ثبت بالتجربة المريرة في إخفاقات مثل انهيار الوحدة المصرية السورية ثم النكسة اللذين كان من الممكن أن يكونا أخف وطأة لو كان عبد الناصر أكثر حسما في التعامل مبكرا مع عبد الحكيم عامر وما كوّنه حوله من مركز قوة يتجاوز ما ينبغي له من سلطة ولا يتمتع بالكفاءة التي تتطلبها المهمات الكبرى لجيش دولة ثورية، وذلك الحسم المفقود يستدعي بالضرورة تنظيما شعبيا أقوى وأصدق تمثيلا للجماهير (أو بلفظ آخر: أكثر ديمقراطية دون أن يعني ذلك تقيده بالديمقراطية الليبرالية البورجوازية كنموذج، فالديمقراطية لها تعريفها في الميثاق باعتبارها "توكيد السيادة للشعب" بما يعنيه ذلك من تحديد طبقي حسب مفهوم الشعب العامل المشار إليه)، هذا التنظيم الديمقراطي الذي يفترض أن يكون هو الأمين على مكاسب الثورة ويدافع عنها ضد الانحراف والانتهازية هو ما تنبه عبد الناصر إلى ضرورته الملحة في سنواته القليلة الأخيرة، دون أن يحقق في بنائه نجاحا يوازي أو حتى يقارب النجاح الذي حققه في مهمة إعادة بناء القوات المسلحة التي أعطاها من روحه حتى رحل وهي مكتملة تنتظر ساعة الصفر.

من هنا، أغنى عبد الناصر كثيرا الوطنية المصرية وعمّق من ملامحها ليصبح لها وجه تعرف به، كما خط في الممارسة الاشتراكية اتجاها يجب استكماله خلاصته التعلم من التجارب العالمية دون حصر الواقع المحلي تعسفيا فيها، فلم يكن عدوا لشيء قدر ما كان عدوا للجمود بموجب كونه ثوريا حقيقيا والثورة ليست إلا حالة مستمرة من التجاوز، تشهد على ذلك رحلته القصيرة زمنا الهائلة عمقا.

من هنا، كل نزعة لتقديس عبد الناصر وثورة يوليو مرفوضة، ولكن كل نزعة للارتداد إلى ما قبلهما أكثر استحقاقا للرفض، ولا يمكن لمصري وطني أن ينجز في بلده شيئا ذي قيمة دون أن يتماس مع خط عبد الناصر إلى حد بعيد ولو لم يعلن ذلك ولو لم يدركه، ولكن الخط لا بد أن يمتد إلى الأمام، بعقول جديدة ترسمه بنفس الجرأة ولكن بوعي أعمق، وكما أن من السفه التخلي عن هذا الإرث العملاق الذي وُهبناه، فالإفلاس أيضا مصير من يعيش عليه وحده، الوارث مفلس حتما يوما ما، إن لم يقرر أن يعمل بنفسه.

هكذا، احتفظت بصورة جمال عبد الناصر في بيتي نصف عمري إلى الآن ولن أنزعها من أي مكان أقيم فيه، ولكني أستطيع أن أضع إلى جانبها صورا لأشخاص آخرين وأشياء أخرى.



حياة الشيمي

فنانة وسياسية مصرية

ثورة ١٩٥٢

العدالة الثقافية: حلم كاد أن يتحقق

تُعد ثورة يوليو 1952 من أهم الأحداث المفصلية في التاريخ المصري الحديث، إذ شكّلت نقطة تحوّل كبرى أنهت حكم الملكية وفتحت الطريق أمام بناء الدولة الوطنية الحديثة. وقامت ببعث الأمل لدى كل المصريين في تحقيق الاستقلال والعدالة والكرامة.. فكان لها أثر بالغ على مختلف جوانب الحياة في مصر، السياسية والاقتصادية والاجتماعية فتركت آثارًا عميقة وشاملة.. كما كان لها تأثير واضح ومباشر في الثقافة والفن المصري. حيث لعبت دورًا محوريًا في إعادة تشكيل الوجدان الشعبي والهوية الثقافية المصرية وتوجيه الفن لخدمة أهداف الثورة وبناء وعي جماهيري جديد..

أولًا: أثر ثورة يوليو 1952 على الحياة السياسية

أحدثت ثورة يوليو تغييرًا جذريًا في النظام السياسي المصري، حيث تم إلغاء النظام الملكي وإعلان الجمهورية عام 1953. وساهمت الثورة في إنهاء النفوذ الأجنبي، خاصة الاحتلال البريطاني، وتعزيز مبدأ السيادة الوطنية.

كما اعتمدت الثورة على فكرة العدالة الاجتماعية وتوسيع دور الدولة، وأُلغيت الأحزاب السياسية القديمة التي كانت تمثل مصالح طبقية محددة، وتم إنشاء تنظيمات سياسية جديدة هدفت إلى تعبئة الجماهير ودعم أهداف الثورة. وأصبح للجيش دور بارز في الحياة السياسية، وبرزت قيادة الرئيس جمال عبد الناصر كرمز للقيادة الوطنية والقومية.

ثانيًا: أثر ثورة يوليو 1952 على الحياة الاقتصادية

كان للاقتصاد نصيب كبير من إصلاحات الثورة، حيث سعت إلى القضاء على الإقطاع وسيطرة رأس المال، وتحقيق العدالة الاقتصادية. ومن أهم إنجازاتها إصدار قانون الإصلاح الزراعي الذي حدّ من ملكية الأراضي ووزعها على الفلاحين، مما ساعد على تحسين أوضاعهم المعيشية.

كما اتجهت الدولة إلى التصنيع وإنشاء المشروعات القومية الكبرى مثل السد العالي، وتأميم قناة السويس عام 1956، وبناء مصانع الحديد والصلب والألومنيوم والسيارات والاليكترونيات و والاسمدة والاسمنت والصناعات الغذائية والتوسع في الصناعات القائمة مثل صناعة المنسوجات وغيرها...وهو ما عزز الاستقلال الاقتصادي وزاد من موارد الدولة. واعتمدت مصر على التخطيط الاقتصادي والخطط الخمسية وعلى دور الدولة في إدارة المشروعات، بهدف تقليل الفجوة بين الطبقات وتحقيق التنمية الشاملة.

ثالثًا: أثر ثورة يوليو 1952 على الحياة الاجتماعية

أحدثت الثورة تغيرات اجتماعية واسعة، حيث رفعت شعار العدالة الاجتماعية وحرصت على تقليص الفوارق الطبقية. وتم الاهتمام بالتعليم وجعله مجانيًا في جميع مراحله، مما أتاح فرصًا أكبر لأبناء الطبقات الفقيرة والمتوسطة. واهتمت بالصحة والخدمات الصحية المجانية فأنشأت المستشفيات العامة والوحدات الصحية في المدن وخاصة في الاحياء الشعبية وفي القرى. وأصدرت قوانين يوليو الاشتراكية، واغلبها لصالح الطبقة العاملة ومنها قوانين تنظيم العمل ومنع الفصل التعسفي والتأمينات الاجتماعية والمعاشات..

كما دعمت الثورة حقوق المرأة، فحصلت المرأة على حق الانتخاب والترشح، وازدادت مشاركتها في الحياة العامة والعمل. وأسهمت هذه السياسات في بناء مجتمع أكثر وعيًا وانخراطًا في الشأن العام .

وركزت الدولة على مشاكل الاسكان فأقامت المساكن الشعبية للطبقات الفقيرة وحددت الايجارات لصالح البسطاء.. واهتمت بشبكة النقل والمواصلات بأسعار في متناول الجميع.. باختصار كانت نهضة اقتصادية واجتماعية كبرى.

رابعًا: أثر ثورة يوليو 1952 على الثقافة والفن :

- يُعد المجال الثقافي والفني من أكثر المجالات التي تأثرت بثورة يوليو، حيث آمنت الثورة بدور الثقافة والفن في بناء الوعي الوطني وتشكيل هوية المجتمع.

* فعملت الثورة على جعل الثقافة أكثر انفتاحًا وإتاحة للجميع، بكسر الاحتكار الثقافي وتوسيع نطاق الوصول إلى المعرفة والفنون والإبداع ليشمل شرائح أوسع من المجتمع، بما في ذلك الفئات المهمشة أو المحرومة.

فاهتمت الدولة بنشر الثقافة بين جميع فئات الشعب، ولم تعد الثقافة حكرًا على الطبقة الأرستقراطية. فالثقافة حق جماهيري.

* دور الدولة في دعم المؤسسات الثقافية:

١- فتم تأسيس هيئات مثل "الهيئة العامة للكتّاب"، التي لعبت دورا كبيرا في مجالات النشر والترجمة مما ساهم في انفتاح الثقافة المصرية على العالم. وتعزيز الهوية الوطنية والقومية. وتقديم أجيال متعاقبة من الادباء والمفكرين والمترجمين.

* وركز الإنتاج الثقافي على التاريخ المصري والهوية العربية.

* ودعمت الدولة الأعمال التي تمجد الكفاح الوطني والقومي.

وتم إنشاء المكتبات العامة في المحافظات والقرى.

٢- الثقافة الجماهيرية

كما رأت أن الثقافة الشعبية ليست أقل قيمة من الثقافة الرفيعة، فأنشأت مؤسسة

" الثقافة الجماهيرية" في مصر خلال فترة الستينيات بهدف نشر الثقافة والفكر والوعي والفن بين أفراد المجتمع في جميع أنحاء مصر، مع التركيز على المناطق النائية والقرى.

ومن هنا برزت فكرة إنشاء جهاز الثقافة الجماهيرية. وظهرت هذه الفكرة في مصر في ستينيات القرن العشرين باعتبارها مشروعًا قوميًّا يهدف إلى تحقيق العدالة الثقافية، وجعل الثقافة حقًّا لكل المواطنين لا حكرًا على فئة أو طبقة اجتماعية بعينها. وقد جاءت هذه الفكرة في إطار التوجه العام للدولة نحو بناء الإنسان المصري ونشر الوعي الثقافي في مختلف ربوع البلاد.

وقد أسهم في بلورة هذه الفكرة عدد من الرموز الثقافية؛ حيث كان ثروت عكاشة - وزير الثقافة آنذاك - الداعم السياسي والفكري والمنظر للمشروع.

وسعد كامل: أول رئيس تأسيسي.

سعد مكاوي: أول رئيس في المرحلة التنفيذية المستقرة.

فجاءت فكرة الثقافة الجماهيرية نتاج تكامل فكري وإداري وثقافي بين هؤلاء. ويقصد بالثقافة الجماهيرية نشر المعرفة والفنون والآداب بين جماهير الشعب في المدن والقرى والنجوع، والعمل على نقل الثقافة إلى الناس بدلًا من انتظار الناس للوصول إليها، مع احترام الخصوصية الثقافية للمجتمعات المحلية وعدم فرض نموذج ثقافي نخبوِيّ عليها.

وهدفت الثقافة الجماهيرية إلى تحقيق العدالة الثقافية، ورفع مستوى الوعي الفكري والجمالي، والحفاظ على الهوية الثقافية المصرية، ومواجهة الأمية الثقافية، بالإضافة إلى اكتشاف المواهب الفنية والأدبية ورعايتها وخاصة في الأقاليم والقرى.

وتُعد قصور الثقافة الأداة الأساسية لتنفيذ هذا المشروع،

عبر شبكة قصور الثقافة المنتشرة في أنحاء مصر. إذ قامت بدور محوري في تنظيم الندوات والأنشطة الثقافية، وتقديم العروض المسرحية والفنية، ودعم الفنون الشعبية، وتوفير المكتبات العامة وورش التدريب، بما يجعلها حلقة الوصل بين الثقافة والمجتمع المحلي...فتم إنشاء قصور الثقافة والبيوت الثقافية والمكتبات العامة في المدن والقرى ، وانتشرت الصحف والمجلات الثقافية التي تهدف إلى توعية الجماهير.

للحق كانت الثقافة الجماهيرية أحد أهم مشروعات التنوير في مصر، لما لها من دور في نشر الوعي، وترسيخ الهوية، وبناء الإنسان المصري على أسس ثقافية سليمة.

٣- كما انشأ ثروت عكاشة (وزير الثقافة) أكاديمية الفنون التي اشتملت على معاهد الباليه والكونسرفتوار والموسيقى العربية والسينما والمسرح. لتخريج جيل من المبدعين المثقفين الواعيين والمستنيرين.

٤ - الأدب والفكر

وشهدت فترة الستينيات تجارب رائدة في مجال الأدب والفكر و دعمت الثورة الأدباء والمفكرين الذين عبّروا عن قضايا المجتمع، مثل الفقر، والعدالة الاجتماعية، والنضال الوطني. وبرزت أعمال أدبية واقعية تعكس حياة الناس البسطاء. واتجه الأدب بعد الثورة إلى الواقعية الاجتماعية، حيث عبّر الكُتّاب عن هموم الشعب وتطلعاته. وظهر الاهتمام بالأدب القومي والوطني، وانتشرت الكتابات التي تناقش قضايا التحرر والاستقلال والوحدة العربية.

* وازدهرت الكتابة في مجالات السياسة، والمجتمع، والأدب الواقعي والنقد..وتم صعود جيل من المفكرين والمثقفين المرتبطين بالثورة:

* مثل: يوسف إدريس، صلاح عبد الصبور، صلاح جاهين، احمد عبد المعطي حجازي، وأمل دنقل، ومحمد مندور، رجاء النقاش وغيرهم.

ومن أشهر الكُتّاب في تلك الفترة نجيب محفوظ الذي صوّر التحولات الاجتماعية والسياسية في المجتمع المصري ومنها..

" ثرثرة فوق النيل".

وكتب يوسف إدريس رواية "الحرام". "والنداهة"

وعبد الرحمن الشرقاوي "الأرض" .. ويوسف السباعي " رد قلبي"

وإحسان عبد القدوس: "في بيتنا رجل" و"أنا حرة".

ويحيى حقي "البوسطجي ".

توفيق الحكيم "الأيدي الناعمة".

وكانت أهم سمات روايات الخمسينيات والستينيات:

- الواقعية الاجتماعية: اهتم الجيل الجديد بالرواية الاجتماعية التي تعكس التحولات الجذرية في المجتمع المصري.

- تأثير الأحداث السياسية: انعكست قضايا الثورة والعدالة الاجتماعية والصراع الطبقي في الأعمال الأدبية.
- التركيز على الفرد والمجتمع: باستكشاف علاقة الفرد بالمجتمع وتأثير التغيرات السياسية على حياة الناس.

٥ - المسرح بعد ثورة 23 يوليو 1952

بعد الثورة، أولت الدولة اهتمامًا كبيرًا بالمسرح باعتباره وسيلة فعّالة لتثقيف الشعب ونشر القيم الوطنية والاجتماعية. وبدأت مرحلة جديدة من المسرح القومي الموجّه، الذي يجمع بين الفن والرسالة السياسية.

أهم ملامح المسرح في الحقبة الناصرية:

* ظهور المسرح القومي (1958)
* تم إنشاء "المسرح القومي المصري" بدعم الدولة ليكون واجهة للفن الجاد والمثقف.
* ضم كبار الممثلين والمخرجين والكتّاب.
* اهتم بالتركيز على القضايا الاجتماعية والسياسية. كما قدم ايضا عروضا من المسرح العالمي
* وتناولت المسرحيات موضوعات مثل: العدالة الاجتماعية، الفساد، قضايا الفلاحين، الهوية الوطنية، مقاومة الاستعمار.
* دعم الدولة للمسرح:
* تم إنشاء فرق مسرحية تابعة لوزارة الثقافة. من اهمها
* فرقة المسرح القومي
* فرقة المسرح الحديث
* الفرقة الكوميدية المصرية.
* أُقامت عروضا في المدن والقرى ضمن مشروع "المسرح للجميع".

كما تم إنشاء عشر فرق مسرحية في التليفزيون المصري نشأت بعد ظهور التليفزيون في الستينيات.

قدمت المسرح الاجتماعي والمسرح السياسي والرمزي:

* ففي الستينيات، ومع ازدياد الوعي، اتجه المسرح نحو الرمز والنقد غير المباشر للسلطة.
* بعض الأعمال استخدمت شخصيات تاريخية أو رمزية لنقد الواقع.
* هذا النوع من المسرح نضج بفضل كتّاب مثل يوسف إدريس وصلاح عبد الصبور. ونعمان عاشور ولطفي الخولي وسعد الدين وهبة. وتوفيق الحكيم.

كان المسرح بعد ثورة 23 يوليو جزءًا من مشروع النهضة الثقافية الشاملة. فأصبح أداة للتنوير والتعبير عن قضايا الوطن والناس، وانتقل من نخبوية ما قبل الثورة إلى جماهيرية مستنيرة، رغم أن سيطرة الدولة أحيانًا فرضت حدودًا على حرية التعبير..

٦ - السينما

شهدت السينما المصرية بعد ثورة 23 يوليو 1952 تحوّلات جذرية في مضمونها، واتجاهاتها، ووظائفها، حيث أصبحت أداة للتعبير عن التغيرات الاجتماعية والسياسية التي فرضتها الثورة. وكانت هناك رغبة قوية من النظام السياسي في استخدام الفن كأداة للتوعية والتعبئة، مما جعل إنتاج الدولة يسيطر على المحتوى. وقد انتقلت السينما من التركيز على الترفيه التجاري البحت إلى تبني قضايا الوطن والمجتمع، لتصبح مرآة تعكس طموحات الجماهير وأحلامهم في ظل العهد الجديد.

وسعت إلى تشكيل وعي شعبي يتماشى مع مبادئها مثل العدالة الاجتماعية، والقومية العربية، ومجانية التعليم، والقضاء على الإقطاع والفساد.

* وبرزت موضوعات مثل:
* نضال الطبقات الفقيرة.
* قضايا الفلاحين والعمال.
* التحولات الاجتماعية بعد الأصلاح الزراعي.
* الصراع بين القديم والجديد.
* الصورة المثالية للجندي والمواطن الوطني.

•دور الدولة في دعم السينما

أسست الدولة في هذه الفترة عدّة مؤسسات تهدف إلى إنتاج وتوجيه الأفلام بما يخدم الخطاب السياسي والاجتماعي للثورة. ومن أهم تلك المبادرات:

* تأميم شركات الإنتاج والتوزيع الكبرى في الستينيات.
* تأسيس المؤسسة العامة للسينما عام 1963.
* دعم الإنتاج الوطني وتشجيع السينما الواقعية.

أبرز الاتجاهات السينمائية

ظهرت في هذه الفترة مجموعة من التيارات الفنية التي سعت إلى توثيق الواقع وتقديم قضايا اجتماعية بعمق أكبر، ومن أبرز هذه الاتجاهات:

1. السينما الواقعية

مثلها مخرجون أمثال:

* صلاح أبو سيف: بأفلام مثل الفتوة، بداية ونهاية. في بيتنا رجل.

* يوسف شاهين: في باب الحديد والأرض، حيث قدّم نظرة تحليلية للمجتمع المصري.. وأفلام وطنية:" الناصر صلاح الدين" وفيلم" جميلة بو حريد" عن الثورة الجزائرية

* توفيق صالح: في السيد البلطي والمتمردون.

- حسين كمال " شيء من الخوف"

2. السينما التسجيلية والوطنية

ركزت على دعم صورة الدولة ونشر الوعي الوطني، وأنتجت أفلامًا عن بناء السد العالي وتأميم قناة السويس، ونكسة 1967.

- رموز السينما بعد الثورة

برز عدد من النجوم الذين عبّروا عن الطبقة الجديدة أو شكّلوا صورة البطل الشعبي أو النموذج الوطني. مثل نور الشريف .

مكنت ثورة 23 يوليو السينما المصرية من الانتقال إلى مرحلة جديدة من الوعي والإبداع، جعلتها وسيلة ثقافية فاعلة في خدمة قضايا المجتمع. ومع أن التدخل السياسي أثّر أحيانًا على حرية التعبير، فإن هذه الفترة تظل من أهم الحقب في تاريخ السينما المصرية من حيث الإنتاج الكمي والكيفي والتأثير على الوعي الجمعي.

عاشت السينما المصرية عصرها الذهبي في تلك المرحلة وخاصة حين أكثرت من استلهام الأعمال الأدبية.

٧ - الموسيقى والغناء

دعمت الثورة أصواتًا وطنية مثل عبد الحليم حافظ، وأم كلثوم ومحمد عبد الوهاب. ومحمد فوزي، وشادية ونجاة وردة الجزائرية وغيرهم.

وظهرت أغنيات وطنية حماسية مثل "دع سمائي فسمائي محرقة" ، "بالأحضان"، و" صورة" و"ثورتنا المصرية". "ويا اهلا بالمعارك " و" السد العالي" و" ناصر " و " يا جمال" و"عدى النهار" و" على راس بستان الاشتراكية " و" بلدي احببتك يا بلدي" و"على باب مصر" و" ثوار" واوبريت "وطني الاكبر" و"الجيل الصاعد ". وشعراء غنائيين على رأسهم صلاح جاهين، وعبد الرحمن الابنودي، واحمد شفيق كامل، ومحسن الخياط، وكمال عبد الحليم، ومأمون الشناوي، ومرسي جميل عزيز، وكامل الشناوي . وملحنين منهم كمال الطويل والموجي، ومحمد فوزي، وبليغ حمدي، وعلى إسماعيل.

٨ - الفن التشكيلي

- دعمت الدولة الفنانين التشكيليين وعرضت أعمالهم في المعارض الرسمية. المحلية والدولية . ركز الفن على تصوير الواقع المصري والهوية الشعبية.

- كان لثورة 23 يوليو 1952 دور جذري في إعادة تشكيل المشهد الثقافي والفني في مصر.

يمكن القول إن ثورة يوليو 1952 لم تكن مجرد تغيير سياسي، بل كانت ثورة شاملة أثّرت في كل جوانب الحياة المصرية. فقد أعادت تشكيل النظام السياسي، وغيّرت البنية الاقتصادية، وحققت تقدمًا اجتماعيًا ملحوظًا، وكان لها دور بارز في إحياء الثقافة والفن وتوجيههما لخدمة المجتمع وبناء الإنسان المصري الواعي. ولا يزال أثر هذه الثورة حاضرًا في تاريخ مصر الحديث حتى اليوم.

ذوو الإعاقة بين المطرقة والسندان:

سبع سنوات من قانون لم يكتمل تنفيذه



يوسف مسعد

صحفي ورئيس تحرير مجلة صوتنا بالمحلة



يواجه ذوو الإعاقة في مصر صراعًا مستمرًا، أشبه بالوقوف بين المطرقة والسندان. فمن جهة، تقف طموحات وتطلعات الحصول على الحقوق التي كفلها الدستور والمواثيق والمعاهدات الدولية، والاتفاقية الدوليه للأشخاص ذوى الاعاقه ومن جهة أخرى، يواجهون واقعًا يثقل كاهلهم بالمعوقات والعقبات التي لا تزال قائمة رغم كل الجهود والتشريعات.

لقد كان صدور القانون رقم 10 لسنة 2018 الخاص بحقوق الأشخاص ذوي الإعاقة، وإطلاق المجلس القومي للأشخاص ذوي الإعاقة، ثمرة لجهود حثيثة قادتها حركات شباب ذوي الإعاقة المثقفين قبل عام 2011 وبعده. هذه الحركات لم تسعَ فقط لإصدار قانون، بل لفلسفة تشريعية تضمن لهم الكرامة والمساواة وتكافؤ الفرص، وتعوّضهم عن أي حرمان ناتج عن الإعاقة بمنحهم مميزات إضافية (تميز ايجابى) تضعهم على قدم المساواة مع أقرانهم.

قانون على الورق أم واقع معطَّل؟

مرت سبع سنوات على صدور هذا القانون، ورغم ما يحمله من مواد يُفترض بها أن تكون نقطة تحول جذرية، إلا أن التنفيذ الفعلي لمعظمها يواجه تعثّرًا كبيرًا. بل إن الأمر الأكثر إثارة للقلق هو الأحاديث عن تعديلات مقترحة على بعض مواده، وهي تعديلات قد تُفرغ القانون من فلسفته ومضمونه الأساسي الذي وُضِعَ لخدمة ذوي الإعاقة ودعمهم.

إن الحقوق التي نص عليها الدستور والمعاهدات الدولية، والتي أكد عليها القانون 10 لسنة 2018، لا تزال حقوقًا مطلوبة وليست مُحققة بالكامل. وهذا التعطيل يطرح سؤالًا جوهريًا: لماذا يستمر الإجحاف في حق شريحة واسعة من المجتمع المصري؟ ولصالح مَن يتم تأخير أو تعطيل هذه الحقوق؟

بطاقة الخدمات المتكاملة: البوابة المغلقة

تُعدّ بطاقة الخدمات المتكاملة هي البوابة الأولى والأساسية لتمكين ذوي الإعاقة من الحصول على كافة الحقوق والمزايا التي أقرّها القانون. ورغم أهميتها القصوى، فإن عدد من استخرجوا هذه البطاقة حتى الآن لا يتجاوز المليون وبضعة آلاف قليلة، وهو ما يمثل عُشر التعداد التقديري لعدد ذوي الإعاقة في مصر، والذي يتجاوز الخمسة عشر مليون نسمة باختلاف أنواع إعاقتهم!

إن هذا الفارق الهائل بين العدد الفعلي لذوي الإعاقة وعدد من حصلوا على البطاقة ليس صدفة، بل هو نتاج معاناة وصعوبات جمة تكتنف عملية استخراجها، وتشمل:

1. طول المدة الزمنية: قد يستغرق الأمر أكثر من ستة أشهر للحصول على البطاقة.
2. التكلفة الباهظة: يتكبد ذوو الإعاقة تكاليف مالية تصل إلى أكثر من ثلاثة آلاف جنيه مصري، تُنفق على الكشوفات الطبية، الانتقالات، والاشتراطات الإدارية المعقدة.
3. الجهد والمعاناة: هذا المسار الطويل والمكلف يفرض عبئًا مضاعفًا على ذوي الإعاقة وأسرهم، خاصةً من يعانون من صعوبات في الحركة أو يعيشون في مناطق نائية.

هذه العقبات البيروقراطية والإجرائية تحوّل الحق المكتسب إلى رحلة عذاب، وتجعل من الحصول على أبسط المزايا أمرًا بالغ الصعوبة، مما يُبقي الأغلبية العظمى من ذوي الإعاقة في دائرة الحرمان والإهمال.

إن ذوي الإعاقة في مصر، الذين دفعوا بأصواتهم وجهدهم نحو إقرار قانون عادل، ما زالوا ينتظرون أن يتحول هذا القانون من نص على الورق إلى واقع ملموس. إن استمرار هذا التعطيل يُعدّ إجحافًا صريحًا في حقهم وحق المجتمع بأكمله.

نلتقي في المقال التالي، لنُسلط الضوء على عقبة وإجحاف جديد يُضاف إلى الأعباء التي يتحملها ذوو الإعاقة

الأقباط: جذور بلا اوراق؟



يوسف طوبيا

باحث ومترجم



قبل بداية صوم السيدة العذراء والاحتفال السنوى بدير درنكة عام ٢٠٢٣ صُمم تمثال كبير للسيدة العذراء ليوضع فى الدير، وقد بدأت تعليقات وتحليلات الاقباط لما حدث بين مرحب بالامر وبين معترض وبين من يقدم ردودا على المعترضين بالحجج. الغريب فى الامر ان الجميع كان يناقش ما حدث وكأنه امر يخصهم او يمس مصالحهم المباشرة والاكثر غرابة ان الظروف الاقتصادية والسياسية التى تؤثر فى حياة الجميع لم تنل هذا الحظ من التحليل وتبادل الآراء، بالطبع يتأثر الاقباط بتلك الظروف كغيرهم لكنهم يكتفون - كغيرهم

ايضا- بقبول الامر الواقع، بالسخرية مرة وباليأس مرة اخرى، ولكنهم فى كل الاحوال لا يتناولون الظروف الضاغطة بشكل تحليلى وموضوعى كما فعلوا فى قصة التمثال، ناهيك عن محاولة تغيير تلك الظروف.

وعندما بدأت حرب الابادة الجماعية على غزة وانشغل عموم الشعب المصرى بالاخبار ودعم الشعب الفلسطينى وادانة الاحتلال، لُوحظ ان الاقباط قد ابدوا اهتماما اقل بالاحداث وعلل بعض المحللين الاقباط ان ذلك يرجع الى ان للقضية الفلسطينية طابع دينى اسلامى يحول دون كسب دعم الاقباط، وبغض النظر عن الابعاد الاخرى الواضحة للقضية الا ان لها بُعدا دينيا مسيحيا يتجلى فى الاعتداءات الصهيونية على الكنائس والمقدسات المسيحية وقصف كنائس غزة وقنص المُصليين، الا ان الاقباط لم تثيرهم تلك الاحداث كثيرا، وبالتالى فالامر لا يتعلق بكون القضية اسلامية ام لا بل بتوجه عام عند الاقباط يتمثل فى عدم الاهتمام بالشؤون العامة السياسية البعيدة عن شؤون الكنيسة القبطية والاقباط.

وعندما ثارت ثورة الاقباط ابان تلك الاحداث، لم يكن الامر سياسياً او متعلق بالاحداث العامة الدائرة، بل ثاروا للدفاع عن عجوز متهم ومدان بجريمة هتك عرض طفل بحكم محكمة بات ونافذ، لمجرد كونه قبطياً.

القصة ليست قاتمة السواد..

فى التاسع من يونيو 2023 رحل عنا المناضل الوطني والحقوقى الكبير جورج اسحق تاركا تراث وتاريخ نضالى ونموذج لرجل مصري أدى دوره وواجبه تجاه أبناء شعبه من خلال الدفاع عن حقوقهم، وقبل رحيل جورج اسحق توفي الأب وليم سيدهم اليسوعي الذي لم يختلف اثنين على وطنيته وتسامحه ومحبته وتكريس حياته للعمل العام والفنون والسياسة.

سيرة هؤلاء الناس على الرغم من دلالتها الهامة على تواجد الأقباط فى العمل العام وانخراطهم في السياسة إلا أنها تجعلنا نتسائل لماذا لا توجد مشاركة واسعة وصادقة من الاقباط فى العمل العام كالعمل النقابي أو السياسي أو حتى فى منظمات المجتمع المدنى؟

هل عدد المسيحيين في مصر منخفض لتلك الدرجة التي تجعل الكثير من الأحزاب السياسية والجمعيات والنقابات تكاد تخلو من تواجدهم؟!

تشير بعض التقديرات أن تعداد المسيحيين المصريين يصل من ١٠ الى ١٥ في المئة من تعداد السكان، ويتركز الجزء الكبير من هذا العدد فى محافظات الصعيد، حيث تتوسع الكنيسة هناك ويفاقم ذلك احتوائها "للشعب" وتزايد أدوارها الاجتماعية. ولو علمنا انه فى الصعيد ينحصر العمل العام نتيجة ضيق المجال العام وسيادة العلاقات العائلية على العلاقات المدنية/القانونية، سنستنتج ان الأغلب الاعم من المسيحيين لا يشاركون فى العمل العام وربما ليس لديهم فكرة واضحة عنه.

أما عن الوجود القبطى فى بعض الأحزاب ومجالس النقابات وحتى فى مجلس الشعب يعتبر وجودا رمزيا يخضع "للكوتة"، ارضاءا لمظاهر التعددية.

وحين نتحدث عن الوعى السياسى بين المسيحيين، نستطيع القول انه مُستلَب من قبل سياسات الهوية، فعند الحديث عن السياسة تأتي مسألة أوضاع المسيحيين فى مصر وحريتهم الدينية فى المقدمة ثم يأتي بعد ذلك الحديث عن الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والأجور والخدمات العامة ...الخ. ولا يقتصر الأمر على المسيحي التقليدى ولكن يمتد الى نشطاء المجتمع المدنى الأقباط وخصوصًا في الخارج (المهجر) متأثرين ايضا بسياسات الهوية النيوليبرالي.

إن الطبقة القبطية الوحيدة التي مارست السياسة بعيدا عن جعبة الكنيسة وأفكارها ورؤيتها للواقع هى البرجوازية القبطية وممثليها السياسيين وذلك فى فترات محددة من التاريخ الحديث، أما عن الطبقات الشعبية فقد ظلت عازفة عن ذلك بغض النظر عن بعض الحالات الفردية.
ان هذا الوضع له تاريخ محدد ادى الى ظهوره وتفاقمه لذلك سنتحدث عن تاريخ النشاط السياسى للأقباط وعلاقة الكنيسة بالدولة الحديثة وكيف ساهمت تلك العلاقة فى تحجيم دور المسيحيين فى العمل العام.
ولكن قبل الشروع فى ذلك يجب ان نفهم ان السياسة او العمل العام هنا بمعناهما الاجرائي العملى كالترشح فى الانتخابات والانضمام للاحزاب والمشاركة فى قنواتها وانشطتها والنشاط داخل النقابات ومنظمات المجتمع المدنى واستخدام وسائل التواصل الاجتماعى فى التعبير عن الاراء السياسية اتجاه الاحداث الجارية او النظام السياسى القائم ومتابعة الاخبار ...الخ.
ولكن هل يعنى ان الفرد او الجماعة التى لا تمارس السياسة الإجرائية انها جماعة منعزلة عن السياسة وان السياسة لا تؤثر فيها؟
فى الواقع يجب ان نحدد اكثر ما هى السياسة ، والا نكتفى بالتعريف الاجرائي او القانونى؛ فالسياسة هى بنية نخرط في شبكتها سواء اردنا او لم نرد او وَعينا او لم نعِ، هى البنية التى تتشعب فى كل من البنية الاقتصادية والبنية الايديولوجية والبحث العلمى ايضا، فعلاقة العامل برب العمل هى علاقة سياسية والاعتقاد الدينى له جانب او تطبيق (ممارسة) سياسية والنظرية العلمية الاجتماعية بالطبع لها تداعيات سياسية. وبناء على ذلك فالحركات والاراء الدينية داخل الكنيسة والاختلاف او الاتفاق بين رجال الدين والخُدام على طرق واساليب الادارة وعلى الرغم ان كل ذلك لا يتم اعتباره سياسيا من حيث التعريف الاجرائى الا انه بالتأكيد له تداعيات سياسية؛ فالقبطى الذى يفرح لبناء كنأس جديدة ويغضب عندما يهاجم بعض الاهالى المسلمة كنيسة ما، والقبطى الذى ينادى بتجديد طُرق العبادة وجعلها اكثر عصرية او الذى يدعو الى العودة الى التقاليد، الذى يبتهج لزيارة الرئيس للكاتدرائية للتهنئة بعيد الميلاد، ويتسائل فى قرارة نفسه لماذا لا يفعل الرئيس ما يفعله ويكتفى بارسال برقية تهنئة فى عيد القيامة، من يدين الاحتلال وجرائمه فى غزة ومن يكتفى فقط بالصلاة من اجل السلام، كل تلك التساؤلات والمواقف هى تساؤلات ومواقف سياسية بالمعنى البنيوى الشامل.

اعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله

من محمد علي الى ما قبل ١٩٥٢

مع بداية حكم محمد علي بدأت البرجوازية او الطبقة الرأسمالية المصرية تتبلور ولكن ليس كما حدث في أوروبا، فكان تبلورا ناتجا عن تطور الدولة وتحديثها واحتوائها للطبقة الجديدة التى ساهمت الدولة فى إنشائها، كان ذلك عبر تعيين محمد على افرادا من العائلات الكبيرة فى الريف المصرى والقبائل وتملكهم التدريجي للأراضي فيما بعد من خلال سلطتهم البيروقراطية الدولتية. وقد نالت العائلات المسيحية من الحظ جانب واخذت العائلات الرأسمالية المسيحية فى التشكل عبر عهدى سعيد واسماعيل، واثناء عملية اخضاع مصر للاستعمار منذ 1840 وحتى الاحتلال الانجليزى لمصر، نشأت علاقات اقتصادية بين البرجوازية المحلية (الريفية والتجارية) والاجنبية ممثلة سياسيا فى السلطة الاستعمارية وشمل ذلك كل العائلات، المسيحية والمسلمة.
وفى تلك الفترة تزايدت الحملات والحركات التبشيرية الغربية البروتستانتية والكاثوليكية مع تفاقم السيطرة الاستعمارية علي مصر، فكانت تشكل جزءا لا يتجزأ من الهيمنة الايديولوجية التى صاحبت الاستعمار فقاموا بانشاء المدارس التى كانت تدار على الطريقة الغربية وتُعلِم المناهج والمعارف الحديثة بالاضافة الى انشاء المرافق والخدمات وغير ذلك وبدأت تلك المؤسسات الفتية فى استقطاب الطبقة الوسطى المصرية عموما والقبطية بشكل خاص، فاخذ اصحاب الملكيات الصغيرة والمتوسطة فى الريف واصحاب الوظائف الادارية والمهنية فى المدن (الأفندية) فى ارسال ابنائهم للتعلم فى تلك المؤسسات، بعد ان كانوا يكتفون بكتاتيب القرية او بعض المدراس الابتدائية، حيث ان المؤسسات التعليمية التى انشأها محمد على اخذت فى التردى بسبب ضعف اي ايرادات الدولة نتيجة خضوع التجارة والجمارك للمعاهدات التجارية مع الغرب، لان المؤسسات التعليمة ارتبطت بتطور الجيش الذي انحصر بشكل كبير بسبب المعاهدات الاستعمارية التى فُرضت على مصر فى عهد محمد علي.

ومع بزوغ الازهر كمؤسسة تعليمية تقدم لابناء الطبقة الوسطى قدرا من التعليم يؤهلهم لبعض الترقى الاجتماعى، ومع حرمان الاقباط من نماذج تلك المؤسسات (على الرغم من ان بعض العائلات القبطية المتوسطة كان تعلم ابناءها في الازهر)، تولدت الحاجة المُلحة والبيئة المناسبة لاستقبال خدمات الارساليات الغربية، ولكن تلك الخدمات لم تكن محايدة بل كان لها رسالة وخطة واعية لنشر الافكار المسيحية الغربية والتوجهات الحداثية، لذلك كانت المواجهة مع الكنيسة القبطية الاورثوذكسية لا مفر منها وسرعان ما تداركت الكنيسة الموقف وادركت ان هناك تيار دينى جديد يحاول جذب ابناءها، فنشأت حركة داخل الكنيسة تهدف الى انشاء مؤسسات موازية للمؤسسات الارسالية الغربية، واصلاح المؤسسات الدينية القائمة.
فى ذلك الوقت كان يهيمن على الكنيسة شرائح دينية ريفية (كهنة ورهبان) اكتسبت طابع الطبقة الوسطى الريفية فى مصر والذى يتجلى فى الرَيب من الافكار والمظاهر الثقافية الاجنبية وتفضيل التقليد على التجديد والنزوع نحو التضامن الريفى الداخلى بين الناس

وبعضهم البعض الذى يتضمن ايضا هيمنة رجال الدين على حيوات هؤلاء الناس، وكانت الاديرة بملكياتها وأوقافها تعتبر اماكن يلجأ اليها رجال الدين وقت الازمات كما انه كان يتربي فيها ويخرج منها الشرائح الدينية التى تقود الكنيسة. وظلت الشرائح الريفية متوسطة التعليم مهيمنة حتى ثلاثينيات القرن العشرين حتى تغيّر تركيبها بعد ذلك كما سيأتى، ونظرت تلك الشرائح الدينية ومعها الشعب الذى تقوده بعين الريبة الى الحملات التبشيرية والارساليات الغربية ولكن لم يكن عدائهم هذا نابع من موقف تقدمى معادى للاستعمار بقدر انه موقف نابع من سمات البيئة الريفية كما ذكرنا، كما ان أعدادًا متزايدة من الشعب القبطى بدأت تنجذب الى مؤسسات الارساليات.

وظهرت نماذج كالبابا كيرلس الرابع المُلقب بأبي الاصلاح، حاولت ان تجمع بين الاصالة والمعاصرة او ان تحافظ على الكيان الكنسى بشرائحه الدينية مع وضع مهام حداثية او تقدمية ليقوم بتنفيذها هذا الكيان، فأنشأ البابا كيرلس الرابع المدارس القبطية واهمها مدرسة الازبكية وافتتح اول مدرسة للبنات، واستجلب ثالث مطبعة فى مصر بعد مطبعة الحملة الفرنسية ومطبعة بولاق التى استجلبها محمد على باشا، وجدد وبنى الكنائس واهتم بتعليم اللغة القبطية وتجديدها ليواجه من ناحية تأثير الارساليات الانجليزية وليؤكد على هوية الاقباط فى مواجهة التضييقات الدينية التى مارسها ولاة مصر على الاقباط من ناحية اخرى، وسن قانون يمنع زواج القاصرات، حيث كانت الكنيسة تصيغ قوانين الأحوال الشخصية للمسيحيين.

ان تلك التوجهات قد اوقعته فى تناقض بينه وبين الولاة (عباس حلمى وسعيد باشا) من جهة وبينه وبين الانجليز من جهة اخرى وخصوصا بسبب موقف البابا الصارم اتجاه توسع الإرساليات البروتستانتية واليسوعية فى الحبشة، وقيل انه مات مسموما.

اما عن البرجوازية القبطية فمثلها مثل البرجوازية المصرية عموما، كانت ترسل ابنائها للتعلم بأوروبا ليعودوا ويتقلدوا المناصب الهامة الوزارية فى الحكومة ويكونوا الوكلاء المخلصين للسياسات الاستعمارية السياسية والاقتصادية فى البلاد وايضا للسراى، والكثير من العائلات لم تكن مصرية كعائلة نوبار باشا الأرمنية ونوبار باشا كان له دور كبير فى استدانة الدولة المصرية التى زعزت استقلالها ومهدت السيطرة الاستعمارية عليها، كما انه لعب دورا فى انشاء المحاكم المختلطة، وعائلة وهبة التركية التى انجبت يوسف وهبة رئيس الوزراء الذى قَبل الوزارة فى وقت مقاطعة المصريين بقيادة الوفد للجنة ميلنر كما انه كان سكرتير لجنة التحقيق مع المشاركين فى الثورة العرابية ثم مستشارا فى المحاكم المختلطة، اما عن العائلات المصرية فنجد لدينا عائلة نيروز غالى الذى تولى نظارة الدائرة السنية للأمير مصطفى فاضل (شقيق الخديوي اسماعيل) وانجب بطرس غالى الذى اعتمد عليه الانجليز فى طرح فكرة تمديد امتياز قناة السويس الى عام 2008، وايضا اتفاقية تقسيم السودان وهى اتفاقية استعمارية سعت الى القضاء على الثورة المهدية فى السودان وتحملت التكلفة الخزانة المصرية التي كانت مُرهَقة بالفعل، وبالطبع رئاسته لمحكمة دنشواى وتمريره لقانون المطبوعات.

وصليب باشا سامى سليل العائلة الاقطاعية (البرجوازية الزراعية الكبيرة) فى المنصورة التى امتلكت ما يقرب من 1500 فدان ، والذى انضم الى حزب الاحرار الدستوريين الذى مَثَل مصالح الاقطاعيين، ثم انفصل عنه لينضم الى حزب "الاتحاد" التابع للسراى

وتولى بعد ذلك وزارة الخارجية فى وزارة اسماعيل صدقى، ونخلة المطيعى كان من قبله عضوا فى "الاتحاد" وتولى وزارة النقل والمواصلات ثم الزراعة فى وزارة احمد زيور.

ووقعت البرجوازية القبطية فى صراع مع السلطة الكنسية المُمثِلة للشرائح الدينية الريفية لأول مرة فى صراع مفتوح وواضح بعد حوالى عشر سنوات من اندلاع الثورة العرابية واحتلال مصر فيما عُرِف "بأزمة المجلس الملى"، وكانت الكنيسة ورأسها البابا كيرلس الخامس قد اتخذ موقفا مناصرا للثورة؛ فكان البابا من ضمن المجلس الوطنى الذى اصّر على الابقاء على عرابى فى منصبه كوزير للدفاع وأيّد النضال ضد المحتل الانجليزى ورفض الخضوع للخديوي ومجلس وزرائه.

هذا بالاضافة الى توجه الكنيسة المضاد للحركات المسيحية الغربية التى استجلبها الاستعمار واستخدمها واستعان بها فى تفتيت الثقافة القومية ونشر ثقافة المستعمر على الرغم من الدور التحديثى الذى لعبته، كل هذا وأكثر أوجَد توجه قومى داخل الكنيسة القبطية واستعاد ذاكرتها الحضارية فى مواجهة اجنبى/مستعمر يدين بنفس الديانة ولكنه يحمل مذهب مختلف وينوى تفتيت الكنيسة القبطية وتذويبها فى كنيسة اكبر عابرة للقومية، ونقصد هنا الصراع القومى الذى خاضته الكنيسة القبطية مع الروم فى وقت احتلالهم مصر.

وكما ذكرنا كانت تعيش البرجوازية القبطية الزراعية (الاقطاعية) شهر عسل مع السلطات الاستعمارية ومع السراى، لذلك تولدت حتمية الصراع والذى تكثف فى ازمة المجلس الملى؛ ففى نهاية القرن التاسع عشر كانت قد صعدت الكنيسة كمؤسسة "تحاول" الجمع بين الاصالة والمعاصرة تتمتع باستقلالية كبيرة تمتلك قدر كبير من الاوقاف والمؤسسات الخدمية ويتبعها جزء معتبر من شعب مصر ولها تأثير لا يستهان به فى الحبشة حيث منابع النيل، وكانت البرجوازية القبطية بطبيعة وضعها الاقتصادى تساهم بشكل ملحوظ فى التبرعات والواجبات المالية التى تقدم الى الكنيسة "كواجب دينى" ففكرت تلك البرجوازية بقيادة بطرس غالى ويوسف وهبة فى انشاء مجلس ملى يعمل كجمعية عمومية للكنيسة يتكون من العلمانيين الوجهاء ويكون من اختصاصه ادارة اوقاف الكنيسة وكل ملكياتها من مدراس ومطابع ومستشفيات وتنظيم الشؤون الشخصية للأقباط كالزواج والميراث والشؤون الادارية كرواتب الكهنة وغير ذلك وتنفرد السلطة الكنسية فقط بالامور الروحية والعقائدية، ومن الاسباب التى برروا بها انشاء المجلس هو استشراء الفساد فى الاديرة وحيازة الرهبان على الاراضى والاموال بدون وجه حق. وقد اعتبر الكُتّاب الليبراليين ان حركة المجلس الملى بقيادة البرجوازية القبطية هى حركة تقدمية واصلاحية، ولكن على الرغم من عدم استبعاد صحة التهم التى وجهوها الى السلطة الكنسية لان انفراد بعض الشرائح بالسلطة المطلقة بالطبع سيحتوى على الوان مختلفة من الفساد، الا ان حركة المجلس الملى فى الواقع كانت تهدف الى اختراق الكنيسة وتقليص سلطتها والتحكم فى مواردها؛ فهى حركة تعتبر امتداد لتوجه " التحديث الاستعماري" الذى يفرض الحداثة الاوروبية او الغربية على المجتمعات غير الغربية بدون مراعاة ظروف تلك المجتمعات ومناسبة الظروف للتحديث وعدم ترك فرصة لبنية المجتمعات الداخلية لكى تتطور تلقائيا، وفى واقع المجريات السياسية كانت البرجوازية القبطية صاحبة فكرة المجلس الملى فى تعاون مفتوح مع السلطات الاستعمارية، كما ان بعضهم كان ينتمى للطائفة البروتستانتية، وقد طرحوا فكرة انشاء المجلس فى الفترة الانتقالية بين وفاة البابا ديمتريوس الثانى وانتخاب البابا الجديد، وعندما انتخب الاب يوحنا ليصبح البابا كيرلس الخامس، كانت بينه وبين المجلس الملى صولات

وجولات انتهت بقرار الخديو توفيق بنفيه الى دير البراموس ولكنه عاد مرة اخرى تحت تأثير الضغط الشعبي القبطى وغضب الباب العالى والرأي الوطنى العام.

وبهذا انتصر البابا وجعل المجلس الملى مجرد مسمى ليس اكثر، وتثْبت التوجه الاصلاحى للبابا داخل الكنيسة وافرز نماذج مؤثرة كالمعلم حبيب جرجس الذى انشأ المدرسة الاكليريكية بإيعاز من البابا ويعتبر الاب الروحى لحركة مدارس الاحد، كما انه فى عهد البابا كيرلس الخامس (توفى فى 1927) تأسست الكثير من المدارس الابتدائية والثانوية والمدارس الفنية ومدارس للرهبان ومدارس لتخريج المدرسين، ومن هنا بدأت عملية تغيير المكون الريفى (الامّى فى الاغلب) للشرائح الدينية فى الكنيسة الى مكون متعلم ومثقف وبدأت نتائج هذا التحول فى الظهور منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وكانت عملية التغيير تلك جزءا من عملية أكبر وهى تحول الطبقة الوسطى المصرية من طبقة ريفية أمّية الى طبقة بيروقراطية متعلمة تتقلد الوظائف الصغرى والمتوسطة فى الدولة المصرية.

اما عن علاقة الكنيسة بالوالى او الخديوى فى تلك الفترة فكان يشوبها التوتر والشد والجذب؛ فكانت تتحسن وتسوء، وكانت العلاقة عاملا فى مقدار التضييق الذى عانى منه الاقباط فى القرن التاسع عشر فكانت هناك الكثير والكثير من الاحداث الطائفية فى عصر عباس حلمى الاول والثانى وعانى الاقباط من جراء توجه السراي لتفريغ الازمات الاجتماعية عبر توجيه غضب الناس اتجاه الاقباط وادعاء انهم مرتبطين بالاستعمار ومتسببين بغلاء المعيشة واحتكار الوظائف العليا، ونلاحظ ان هذا التوجه يظهر وقت الازمات الاجتماعية عموما في تاريخ مصر القديم والحديث.

وكان رد فعل الاستعمار البريطانى هو انتهاز الفرصة لشق الصف والتعامل مع الاقباط على انهم "أقلية" منعزلة عن نسيج المجتمع المصري وبهذا يفتح الطريق امامه لسن القوانين والمعاهدات والعقوبات لحماية هذه الاقلية، حيث عرض المندوب السامى البريطانى "كرومر" على البابا كيرلس الخامس فرض الحماية وعرض قساوسة انجليز انضمامه للكنيسة الانجليكانية الا انه رفض رفضا قاطعا، ويرجع ذلك الى ان الكنيسة القبطية تستمد قوتها وسلطتها وتاريخها من الارتباط بالواقع القومى وبالتالى فقد علِم البابا ان اى ارتباط مع طرف اجنبى يعنى التنازل عن تلك السلطة التاريخية، ويدل ذلك على ان السلطة الكنسية/الدينية قد بقيت فى يد الطبقة الوسطى القبطية وليس فى يد البرجوازية او الاقطاعيين الاقباط؛ لذلك يمكن تفسير توجس الكنيسة من الاجانب عموما والخوف على مصالح الاقباط من جراء التحالف مع هؤلاء الاجانب وترك هذا الموقف أثره القوي على تاريخ الكنيسة.

ولكن هذا لا يعنى ان المسلمين والاقباط كانوا كالسمن على العسل فكانت هناك الكثير من المناوشات كإنعقاد المؤتمر القبطى فى اسيوط بقيادة بعض الوجهاء فى الصعيد لعرض مشاكلهم ومطالبهم وتم الرد عليه بمؤتمر اسلامى بالقاهرة.

انعقدت تلك المؤتمرات إبان ازمة اغتيال بطرس غالى على يد ابراهيم الوردانى فى 1910، وقد تلقف الصحفيون الاقباط المنتمون لجناح البرجوازية القبطية المسألة باعتبارها مسألة طائفية وان الوردانى قد قام بما قام به لاسباب دينية وبالطبع كانت الدوافع سياسية بحتة وتتضمن مواقف بطرس غالى غير الوطنية فى محاكمة دنشواى ومد امتياز قناة السويس واتفاقية حكم السودان، وقد هدأت الموجة نسبيا وكان الصراع الطائفى دليلا على ان المجتمع المصرى فى ذلك الوقت كان على صفيح ساخن انفجر فى 1919 من خلال الاحداث

الثورية العنيفة التى انتشرت فى ربوع مصر والمثير للاهتمام هو ان تلك الافعال طالت الجيش البريطانى والمبانى والمصالح الحكومية ولم تذكر المصادر التاريخية انها مست الكنائس بأي سوء.
قامت الثورة ونسى المصريون خلافاتهم الطائفية واتحدوا فى محاولة نيل استقلال بلادهم واشتدت الوحدة الوطنية عندما اظهر الاحتلال وجهه القبيح الحقيقي ولم يفرق رصاصه بين القبطى والمسلم.

وأظن أن تلك كانت المرة الأولى التي اتحد المصريون في حراك تقدمي وطني بعد نشوب فتنة طائفية، فبعد دخول العرب مصر واستقرار الكثير من القبائل العربية في وادي النيل والدلتا وتحول كثير من الاقباط الى الاسلام، وعلى مر العصور كانت الفتنة الطائفية هي المنفذ الأيديولوجي الأهم لتفريغ الصراع الاجتماعي، فقد مر المصريون بظروف عصيبة كالمجاعات، وزيادة الخراج والضرائب وانتزاع الأراضي وانتشار الأوبئة التي كانت تفتك بالارواح والمحاصيل، والاستعمار الغربيوما صاحبه من إذلال وافقار للمصريين، في كل تلك اللحظات كان ينّصب الغضب الاجتماعي في غير مصبه الصحيح، فكان يهاجم المسلمين العامة الاقباط ويقتلون منهم نفراً كثيرا ويحرقون البيوت وينهبون الممتلكات، معللين ان الاقباط هم سبب البلاء لحيازتهم أموال طائلة ونفوذ مطلق وانهم السبب الأوحد في فقر المسلمين، وكانوا يتذرعون بوجود بعض اغنياء الاقباط في المناصب الادارية الهامة والتي غالبا كانت تختص بجمع الضرائب ودفع الرواتب والاعمال المالية التي ورثتها بعض العائلات القبطية منذ الفتح الإسلامي.
وقد ترك ذلك اثره العميق في الوعي الجمعي المصري عند كلا المسلمين والاقباط.

وبعد الحرب العالمية الأولى، وثورة ١٩١٩ انتعش التصنيع في مصر وتحركت بعض رؤوس الاموال من القطاع الزراعي الى القطاع الانتاجي وتبلور الجناح التصنيعي في الطبقة البرجوازية المصرية، وشاركت العائلات المسيحية الرأسمالية في الحركة كقطاع من قطاعات الطبقة البرجوازية المحلية والتي هدفت الى زيادة مكاسبها وتوسيع نطاق عملها على حساب رأس المال الأجنبي ولكن بدون الدخول في صراع راديكالي معه حيث سمحت الحرب بنمو البرجوازية المحلية لتعويض نقص الاستيراد وتلبية لمتطلبات المجهود الحربى.
مَثّل صراع الوفد مع السلطة الاستعمارية ذلك بشكل سياسى، ومع بزوغ مبادرة طلعت حرب ودخول الرأسمالية المصرية نطاق التصنيع، استثمرت العائلات القبطية الكثير من أموالها فى مجال الصناعة، كما ان صاحب تطور البرجوازية المحلية تطور فى الطبقة الوسطى البيروقراطية والتكنوقراطية وكما تحدثنا شارك الأقباط بدأب في ذلك التطور وقد عانت الطبقة الوسطى عموما من التهميش فى ظل اقتصار توظيفها فى الوظائف الصغرى وارتفاع تكاليف التعليم الجامعى المُؤهِل للتعيين الحكومى وتزايد أعداد البروليتاريا المصرية من جراء التطوير الصناعى المتصاعد مع استغلالهم أبشع استغلال وضيق البرجوازية الصغيرة الريفية من تمركز الملكية فى يد الإقطاعيين والتهديد الدائم بفقد ملكيتهم وانضمامهم لجيش العمالة الزراعية، وبهذا تشكلت "هيمنة" الوفد حيث اقتنعت كل الطبقات (على الرغم من تعارض مصالحها) بتأييد الوفد وفى الواقع كان المحتوى الطبقي للوفد يخدم مصالح البرجوازية المحلية الانتاجية وبقدر اقل الطبقة

الوسطى، وبدون شك شكل الاقباط نسبة ما فى كل الشرائح والطبقات السابقة وبذلك اندمجت شعارات الوحدة الوطنية مع شعارات الاستقلال.

مثلت فترة العشرينيات من القرن العشرين أوج مشاركة الاقباط في السياسة وانخراطهم في العمل العام، وكان هذا تحت رعاية الوفد الذي اتخذ من وحدة عنصري الأمة اساسا مهما لشرعيته الشعبية، وتجسد ذلك في كثير من الترتيبات السياسية التي اشرف عليها سعد زغلول بنفسه مثل تبني مكرم عبيد سياسيا وتمكينه داخل الحزب، وشارك الاقباط في تأسيس الوفد وكان منهم ويصا واصف وتوفيق اندراوس ونخري عبد النور وسينوت حنا وجورج خياط.

ولكن سرعان ما انقلب الحال، واتخذ الانجليز من اغتيال اللورد لي ستاك ذريعة للانقلاب على حزب الاغلبية الشعبية، وبسبب تبني الوفد الخط السياسي التوافقي والتفاوضي البرجوازي الذي يفضل صنع التحالفات والضغط على الاحتلال واعوانه اكثر من المواجهة المباشرة، ادى هذا الى استيعاب الوفد داخل الترتيبات السياسية للاحتلال التي هدفت الى الحفاظ على الوضع القائم، وبالطبع كان هذا في مصلحة ورغبة الطبقة الاهم التي يمثلها الوفد وهي البرجوازية المصرية حتى القطاع الانتاجي منها.

ولكن ماذا عن الطبقات الاخرى التي من المفترض شملتها "هيمنة الوفد" وخصوصاً تلك الطبقة الوسطى التي الهبتها مشاعر الاستقلال الوطني مدفوعة بقدر من التعليم والثقافة معطيا اياها شعور بالاستحقاق المادي والمعنوي، بالاضافة الي البروليتاريا المصرية التي نمت نتيجة نمو الصناعة وعاشت ظروف مجحفة كظروف عمال اوروبا في بداية عصر التصنيع؟

بدأت تتآكل شعبية وهيمنة الوفد منذ مطلع الثلاثينيات جراء تلك التطورات وصحب ذلك صعود حكومات الاقلية وحملات قمع شديدة تجاه الشيوعيين واليساريين ومطاردة المثقفين والانقضاض على الحركات النقابية.

وكما يقول والتر بنيامين انه وراء كل صعود للفاشية هنالك ثورة مهزومة.

فكان عقد صعود الفاشية بحق، في المانيا وايطاليا واليابان، ومع فشل حركة التحرر الأولى التي قادها الوفد ولان المد الفاشي/النازي كان في الاساس موجه ضد بريطانيا، أعجب الكثير من الشباب الصاعد بالمظاهر الفاشية لحب الوطن، وقد استغل القصر ذلك في مراكمة النفوذ وظهرت احزاب فاشية كمصر الفتاة، حتى الوفد في ذلك الوقت ادخل بعض المظاهر الفاشية كتأسيس جماعة القمصان الزرقاء، ولكن الاهم هو كيف لعب المكون الاصيل في الشخصية واللاوعي المصري وهو الدين دوره في الاستجابة الرجعية للهزيمة، سنجد ان صعود جماعة الاخوان المسلمين وانشغالها في عقد الثلاثينات بالدعوة الدينية والانتشار في كل مناحي الحياة المصرية هو الحدث الاهم في تلك الفترة.

ماذا عن الاقباط؟، هل كان هنالك معادل قبطي للاخوان المسلمين، يرى البعض انه كان جماعة الأمة القبطية الشهيرة بخطف البابا يوساب الثاني، ولكن تلك المقارنة مبنية في الواقع على مظاهر استخدام العنف واللغة المرتبطة بالإخوان، لكن ان فكرنا في معادل موضوعي قبطي لحالة الانهزام في الثلاثينيات والاستجابة الدينية سنقول انها حركة مدارس الاحد التي بالطبع كانت لها جذور اقدم من الثلاثينات لكن أوج قوتها وانتشارها كان ايضا في ذلك العقد، فشباب الطبقة الوسطى كان يرى امام عينيه امال انهيار آمال

الاستقلال الوطني واندماج الاقباط في المجتمع وتحقيق المساواة بين كل ابناء الامة، وبعد تراجع الوفد واهتمام القصر بتبني المظاهر الاسلامية وشيوع الحركات الاسلامية وأهمها الاخوان، شجع كل ذلك الشباب القبطي على التشرنق والانكفاء على الذات، حتى نظير جيد (الذي اصبح فيما بعد البابا شنودة الثالث) والذي كان مقربا لمكرم عبيد باشا وكان له مستقبل سياسي واعد في الوفد، عاد الى ادراج الكنيسة وخصوصا مدارس الاحد بقيادة الارشدياكون حبيب جرجس الذي كان له عظيم الأثر في نظير جيد.

شملت حركة مدارس الاحد تعليم ديني عقائدي وتعليم اللغة والالحان القبطية وتاريخ الكنيسة بالاضافة الي الانشطة الحياتية الشبابية وشملت مجلة سُميت باسمها وكان لها توجهات اصلاحية، فكانت مدارس الاحد حركة تشكيل هوية قبطية بحق، وعلى الرغم من ابتعادها عن السياسة الاجرائية الا انها كان لها تبعات سياسية، أهمها انها زرعت نواة ابتعاد الاقباط عن العمل العام والسياسة، فأصبح لزاماً على الشخصية القبطية لكي تحقق نفسيا وعاطفيا وفكريا ان تنتمي للكنيسة.

ولو روج الاخوان المسلمون لمفهوم الامة الاسلامية فكانت مدارس الاحد هي نواة مفهوم "الامة القبطية" ويقال ان حبيب جرجس هو أول من استخدم هذا المصطلح.

ولم تختلف الاربعينات عن الثلاثينات كثيراً، ولكن في نهاية الأربعينات نشطت الحركة الوطنية مرة اخرى وتشكلت لجنة العمال والطلبة وكان لتنظيم حدتو (الحركة الديموقراطية للتحرر الوطني) دورا كبيرا في دفع الحركة الوطنية للأمام وبالطبع شارك الأقباط في تلك الحركة ولكن لم تكن مشاركة قوية وجماعية كما حدث في ثورة ١٩.

ويمكن تحديد النشاط السياسي المسيحي في تلك الفترة عبر منظمتين تشابها في البرنامج والأهداف واختلفا في الوسائل، الاولى هي الحزب الديموقراطي المسيحي الذي انقلب الى الحزب الديموقراطي القومي بعد نشوب ثورة ٥٢، وكانت مطالبه تتلخص في تمثيل نسبي للأقباط في المجالس النيابية والوظائف الادارية العليا، وعدم التمييز بين الاقباط والمسلمين داخل الحكومة ورفع القيود عن بناء الكنائس، وكان الحزب موالياً للسراي ونرجح انه مثل مصالح البرجوازية القبطية في ذلك الوقت ورغبتها في زيادة رقعة نفوذها، أما المنظمة الثانية فكانت جماعة الامة القبطية التي بالاضافة للأهداف السابقة اضافت بعدا ثقافيا هوياتيا متعلق باللغة القبطية واستخدام التقويم القبطي في تأريخ الاحداث في مقابل التقويم الهجري، وبالطبع سعت لنشر اللغة القبطية والتمسك بها.

وقد شبهها البعض بجماعة الاخوان لانها استخدمت شعاراً شديد الشبه بشعار الإخوان وهو:

"اننا نتخذ من الله مَلكا ومن مصر بلادا، ومن الانجيل شريعة ومن الصليب علامة ومن الشهادة على اسم المسيح غاية الرجاء"

وقد ذاع صيت الجماعة بسبب خطفها للبابا يوساب الثاني واجباره على التنازل عن منصبه، وفي واقع الامر رغم رعونة الفعل ورجوع البابا لمنصبه سريعا الا ان الفعل كان يعبر عن غضب قبطي من البابا في ذلك الوقت حيث استشرى الفساد والمحسوبية وتعيين الاساقفة عبر تلقي الرشاوي واشتهر خادم البابا مِلك جرجس بتلك الأفعال المشينة، فكان يلعب دور راسبوتين في البلاط البابوي.

وكانت هناك صولات وجولات بين البابا والمجلس الملي والمجمع المقدس حتى توفى البابا في ١٩٥٦.

ويتبقى ملاحظة هامة بشأن التشابه بين الحركات المسيحية السابقة والإخوان المسلمين هو ان الحركات المسيحية وضعت مبدأ القومية المصرية في صلب مبادئها، ويرجع ذلك الى ان تفرد الاقباط والمسيحية القبطية يرجع بشكل اساسي الى انتمائهم للتاريخ المصري، وبالتالي

اي تنازل عن هذا التاريخ في سبيل مثلا الوحدة العربية او اي نوع من الوحدة العابرة لحدود القُطر المصري، سيؤدي الى فقدان المسيحية القبطية اساس تفردها.
وسيجد ذلك صداه في الميول السياسية عند كثير من الاقباط المعاصرين، الذين اخذوا ينجذبون للايديولوجيات القومية كالفرعونية الجديدة او "الكيمتية".

الحقبة الناصرية

وبعد قيام ثورة 1952، أيدت الكنيسة الثورة وقياداتها وخصوصا بعد الإصلاح الكنسي الذي تم بعد اختيار البابا كيرلس السادس بطريركا للأقباط، ونشأت علاقة طيبة بين عبد الناصر والبابا كيرلس عبرت عن احتواء الجمهورية للمسيحيين كونهم مواطنين لهم دور فى بناء الإشتراكية العربية ومعاداة الصهيونية وقد كتب الانبا شنودة والانبا غريغوريوس والقمص متى المسكين الكثير من المقالات والكتب التي تهاجم الصهيونية وتوضح من وجهة نظر دينية ان اليهود لم يعودوا شعب الله المختار وليس لهم أي حق في ارض فلسطين، واهتم متى المسكين بتوضيح التشابهات بين الاشتراكية والمسيحية في محاولة تقارب للأديولوجيا الرسمية للدولة.
وفى ذلك الوقت عند قيام أي حادث طائفي كانت تحتويه الدولة سريعا قبل ان ينتشر الخبر في أنحاء البلاد، لذلك نجد قلة عدد الأحداث الطائفية فى الحقبة الناصرية، ليس لانها لم تحدث بل بسبب احتوائها السريع ولا نعلم عنها إلا فى كتب التاريخ المتخصصة، ولم تظهر أى حادثة طائفية للرأي العام إلا بعد وفاة عبد الناصر بسنتين تقريبا وهى حادثة الخانكة في القليوبية سنة 1972.

إلا أنه كان هناك توتر نسبي بين السلطة الناصرية والبرجوازية القبطية حيث طالت التأميمات الكثير من شركات ومصانع المسيحيين ولكن لم يكن هذا بشكل متعنت ضدهم بل كان في إطار سياسات اقتصادية طُبقِت على الكل، وكانت تلك السياسات سبباً رئيسياً في هجرة كثير من اعضاء البرجوازية القبطية للغرب وتشكلت نواة ما عرف فيما بعد "بأقباط المهجر"، ولكن تحاول بعض الكتّابات ربط هجرة الاقباط بصعود النظام الناصري وهنا كالعادة يتعاملون مع الاقباط ككتّلة دينية صماء غير منقسمة لطبقات اجتماعية متنافرة المصالح والتوجهات.
أما عن الغياب النسبي للمسيحيين فى مجالس وزراء الحقبة الناصرية فيرجع الى عدة أسباب وهي أن معظم الكوادر الوزارية المسيحية كانت تنتمي لعائلات إقطاعية أو رأسمالية تربطها بالاستعمار أو رأس المال الأجنبي علاقات وطيدة كعائلة نوبار باشا و بطرس غالى وغيرهم، أو زعماء وفديين كمكرم عبيد، او شيوعيين فكان من المتوقع إقصاء كل هؤلاء، ولان اختيار الوزراء كان يعتمد بشكل كبير على الولاء لسلطة الضباط الأحرار غاب المسيحيون عن المشهد الوزارى حيث لم تحتوى حركة الضباط الأحرار على مسيحيين، فكونها حركة عسكرية في الاساس اعتمدت على عناصر الجيش الذي احتوى على عدد قليل من الاقباط قبل ١٩٥٢.

وفى مناخ أغلقت فيه المساحات العامة وحرية الرأي والتعبير وتقلص فيه المجتمع المدنى، أنغلقت الكنيسة على نفسها وبدأت تتخذ دور ممثل المسيحيين فى علاقتهم بالسلطة.

يمكننا القول أن السلطة الناصرية في محاولتها لتحجيم المجال العام وترويض المجتمع المدنى حاولت اختصار كل القوى المدنية والاجتماعية فى مؤسسات تمثيلية تستطيع التعامل معها والسيطرة عليها، فأنشأت التعاونيات الزراعية والكثير من المعاهد الدينية الإسلامية وبالطبع "الاتحاد الاشتراكى"، الذى كان يهدف إلى تجميع كل القوى السياسية فى كيان واحد للسيطرة عليه.

الحقبة الساداتية

وتأتى السبعينات وينفجر بركان الفتنة الطائفية "الممنهجة" الذي هدف إلى استلاب الوعى الوطنى والشعبى المشتعل حينذاك بقضية تحرير الأرض وتحسين الظروف المعيشية المتردية.

وهدف السادات الى تدمير الناصريين وقمع اليسار فعقد اجتماعات مع رموز التيار الديني المتطرف واطلق سراح الاخوان المسلمين ووضع لبنة السلفية الجهادية في مصر، وجاء ذلك برعاية السعودية والكويت وبمباركة الولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تحاول تطويق الاتحاد السوفيتي، فكان عهد السادات هو عهد أسلمة للدولة وللمجال العام ولحياة المصريين.

وساهمت في نمو بذرة الفرقة الدينية الأحوال المعيشية المتدهورة التى شجعت على هجرة المسلمين الى السعودية الوهابية، والمسيحيين الى دول الغرب حيث زاد ذلك من شعورهم بالانفصال الاجتماعي و"المهجر" مما جعل بعضهم فريسة سهلة للمنظمات الصهيونية والمسيحية الصهيونية المعادية للإسلام والعرب.

منذ السبعينات وحتى اغتيال السادات دخل الأخير فى صراعات مع كل الفئات السياسية، حتى مع حلفائه الإسلاميين، وبالتأكيد ناصب الرئيس "المسلم" (كما أطلق على نفسه) العداء للكنيسة ورأسها البابا شنودة الثالث، كان ذلك عاملا هاما لزيادة عزلة الكنيسة والمسيحيين عن المجتمع، ولم يجد الأقباط ملجئاً غير الكنيسة فى وسط مجتمع تتحكم فيه سلطة تقصيهم بشكل منهجي حينذاك. وفى نفس الوقت زادت سلطة البابا شنودة بشكل كبير وأصبح الممثل الأوحد للأقباط وكلمته لا ترد عندهم.

تزامن تجليس الأنبا شنودة مع صعود السادات لسدة الحكم، وتفائل الاخير لانه هكذا انزاح رمز اخر من رموز النظام الناصري وهو البابا كيرلس السادس، ولكن لم تفت بضعة اشهر حتى وقعت أحداث الخانكة، ليفاجأ البابا شنودة السادات بدعوته لمسيرة تضم كهنة وشمامسة من الكاتدرائية الى موقع الحادث وقد اعترضها الامن ولكن في النهاية سُمح لها بالحركة.

وفي كثير من الزيارات لدبلوماسيين مصريين كوزير الخارجية الى الولايات المتحدة تظاهر "اقباط المهجر" كما اطلق عليهم السادات، منددين باضطهاد الاقباط في مصر.

وحاول السادات التلاعب بالنسب التي اقرتها الدولة الناصرية للأقباط في البرلمان متعللا بأن عددهم -أي الاقباط- لا يتعدى ال٢ مليون نسمة، ظهر ذلك جلياً في انتخابات ١٩٧٦، حيث كان من المعتاد تعيين ١٠ اقباط في البرلمان، ولكن لم يعين السادات غير قبطي واحد فقط.

وبعد اقرار التعديلات الدستورية واقرار ان الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، قُدم مشروع قانون باقامة حد الردة، وقام المؤتمر القبطي الثاني ليندد بهذا القانون لما فيه من تعارض لاعلان حقوق الانسان وضرر على الاقباط، الذين يسلموا تحت ضغط او اغراء او مشكلة ما، فلا يستطيعون العودة مرة اخرى للمسيحية.

وفي النهاية بعد صولات وجولات حُفظ مشروع القانون، وفي زيارة للسادات الى الولايات المتحدة عام ١٩٧٨ تظاهر الاقباط هناك ضده، فعندما عاد اصدر قراراً الغى فيه الاجتماع الأسبوعي الذي كان يعقده البابا شنودة.

وبعدها عقد السادات اتفاقية السلام بعد ان سافر الى الكنيست ورفض البابا شنودة ان يصحبه كما رفض الاتفاقية وامر الكهنة بعدم زيارة القدس.

ومرت الايام لنصل الى يونيو ١٩٨١ وأحداث الزاوية الحمراء التي دقت المسمار الاخير في علاقة البابا شنودة بالسادات.

دعى البابا الى صوم وحداد عدة ايام وأُلغيت احتفالات عيد القيامة ورفض البابا استقبال اي زيارات او معايدات.

وتطورت الاحداث ليطلق السادات "ثورة سبتمبر" كما اسماها الصحفي موسى صبري ليعتقل كل المعارضين لسياسات الرئيس وحددت اقامة البابا شنودة في دير الأنبا بيشوي بوادي النطرون واعتقل الكثير من الاساقفة والقمامصة.

وبعد شهر اغتيل السادات في احداث المنصة.

نود الاشارة هنا لبعض النقاط بشأن حقبة السادات واحوال الاقباط إبانها.

اولا: لم تكن في مصلحة السادات ان يُضطهَد الاقباط في عصره ذلك لانه كفيل بزعزعة نظامه، ولكن كانت تلك الاثار الجانبية للمشروع الاسلامي الذي تبناه السادات، تلك الاثار التي قضت على السادات ذاته.

ثانيا: حينما نتحدث عن الصراع بين السادات والكنيسة ممثلة في البابا شنودة لا نقصد بالطبع كل الكنيسة فكان هناك اعضاء في المجمع المقدس او شخصيات دينية معروفة هادنوا الدولة ورضوا بأن يقوموا مقام البابا بعد تحديد اقامته مثل الاب متى المسكين الذي عندما رفض البابا شنودة استقبال المعايدين بعد احداث الزاوية الحمراء، استقبل الاب متى السادات واوضح له انه مختلف مع البابا وانه يدعم الدولة، وهذا لم يكن درب من النفاق بل كان منهجاً واضحاً للأب متى وهو دعم الدولة ايا كان توجهها.

وسنلاحظ ان ذلك العصر قد صبغ التوجهات السياسية للاقباط فيما بعد؛ فجمهور كبير منهم مبتعد عن السياسة الإجرائية ويقيّمون اي نظام او حكومة او قرار مهم في ضوء انعكاسه على احوال الكنائس كترميمها وبناء كنائس جديدة والتفرقة الدينية في أماكن العمل وحرية العبادة، ويكون نقد السلطة ان وجد في اطار تلك المعايير.

ثالثا: كان عصر السادات استكمالا لتفريغ الصراع الطبقي والوطني في صورة صراع طائفي.

عصر مبارك الى الان

وبعد اغتيال السادات ومجيء مبارك اراد الاخير إصلاح ما خربه السادات من علاقات بكافة الفئات فأخذ يصنع الاتفاقات الضمنية معهم، وبالنسبة للمسيحيين فوجد مبارك عدة ملايين يمكن التحكم بهم بشكل شبه مطلق من خلال الاتفاق مع شخص واحد فقط وهو البابا شنودة.

إن دخول البابا فى صراع مع السادات و خروجه منتصرا كان بداية تثبيت سلطته على مدار ثلاثين عام؛ وبالفعل أيدت الكنيسة مبارك ومشروع التوريث فى بداية الألفية بالاضافة الى التحكم فى أقباط المهجر مقابل أن تكون الكنيسة ذات سلطة مستقلة عن الدولة بشأن الأقباط، مما حرمهم من حقوق انسانية اساسية كالطلاق والزواج مرة اخرى؛ ففي يونيو 2010، رفض البابا شنودة تطبيق حكم صادر عن المحكمة الإدارية العليا، ينصّ على وجوب أن تسمح الكنيسة بالزواج مرة ثانية للأقباط الذين حصلوا على حكم بالطلاق من القضاء.

ذلك بالطبع حَجّم مشاركة الأقباط بشكل فعال فى المجتمع المدنى والعمل العام إلا بعض الحالات الفردية التى خرجت أو كانت خارجة منذ البداية على سلطة الكنيسة.

ولكن على الرغم من الاتفاق الضمني بين الدولة والكنيسة إلا انه يصف البعض هذا العصر بأنه الأسوأ على الاطلاق بالنسبة للأقباط، حيث زادت الاحداث طائفية ووصلت الى ١٥٠٠ حادثة بنهاية حكم مبارك، وتراخت الدولة في التعامل مع المجرمين وخصوصا في أحكام الاعدام ارضاءاً للمتشددين ورؤيتهم "لا يقتل مسلم بكافر".

كما تشددت الدولة بشأن السماح ببناء كنائس جديدة او ترميم الكنائس الموجودة، يوجد مثل متداول بين الناس أن الكنيسة أيام مبارك لم تكن تستطيع إصلاح دورة مياه بدون تصريح أمنى وواسطة مهمة فى الامن، بالاضافة الى التضييق على الاحتفالات الدينية. وكثُرت المجالس العرفية برعاية الامن والكنيسة والازهر لحل المشاكل الطائفية، واصبحت الخلافات الحياتية بين مسلم وقبطي تُرى على انها خلافات طائفية فيُنحى فيها القانون جانبا.

وامتلأت القنوات التلفزيونية الإسلامية بخطاب الكراهية تجاه الاقباط وفي الجهة المقابلة ظهرت نماذج موازية كزكريا بطرس والاخ رشيد.

وعلى الرغم من تلك الظروف المجحفة للأقباط لا نجد نفس مقاومة البابا شنودة التي كانت في السبعينات، أقصى ما كان يحدث هو اعتكاف البابا في الدير بعد نشوب حادث طائفي، فلم تُلغَى الاحتفالات ولم تغلق الكنائس أبوابها، ويعود ذلك الى التغيرات الفكرية التي

حدثت للبابا شنودة اثناء فترة تحديد إقامته في الدير (أكثر من اربع سنوات)، فقد اصبح يميل اكثر للتأمل والروحانية والمهادنة مع سلطة الدولة، ولكن المُتغير الاساسي كان متعلقا بالاختلاف بين عهدي السادات ومبارك؛ فعهد الاول كان مأزوماً بحق حيث كانت هناك حركة شعبية ضد الانفتاح ورفع الدعم والتطبيع والقمع الساداتي، وبعد اتفاقية كامب ديفيد انقلب الإسلاميين على السادات واصبح من الواضح ان الاخير يجلس على صفيح ساخن، كل ذلك مهد للبابا شنودة ان يقاوم السادات بشكل واضح بدون ان يوقع اضرارا جسيمة على الكنيسة.

أما عهد مبارك فامتاز بالتوازنات السياسية الدقيقة، خرج الاخوان ليمثلوا معارضة انتهازية لكنهم ايدوا النظام في احيان كثيرة ودعموا مشروع التوريث، اما السلفيون فنسقوا مع جهاز أمن الدولة بشكل مباشر، وتبلورت المعارضة اليسارية الكارتونية المتمثلة في حزب التجمع وزعيمه رفعت السعيد الذي أيد مبارك بحجة انه لم يزور اسرائيل ولم يطبق سياسات اقتصادية عنيفة كما حدث في عهد السادات، كل تلك الظروف اثنت البابا شنودة عن اي مقاومة للنظام.

ولكن هذا لا يعني ان هذا كان موقف كل الاقباط، فقد أخذ الغضب يتراكم داخل الشباب القبطي والكثير منهم قد هاجر إلى الغرب لينضم الي جمهور الاقباط هناك، وفي الداخل ساهم دخول الانترنت ومواقع التواصل الاجتماعي في تنفيس الاقباط عن غضبهم، وانضم الكثير من الشباب القبطي لحركات معارضة ك ٦ ابريل وكفاية، وكانت الجرائد والمواقع القبطية كالاقباط المتحدون متنفساً ايضا.

ثم تأتى السنين الأخيرة من عهد مبارك لتتردى الأوضاع العامة وخصوصا وضع الاقباط، فعيد الميلاد سنة ٢٠١٠ شهد حادث نجع حمادي المروع وفي اللحظات القليلة المتبقية في السنة شهدنا انفجار كنيسة القديسين والذي أعتبر فسخا للعقد الضمني بين الكنيسة والدولة.

وانتفض المصريون فى 25 يناير لينفتح المجال العام على مصراعيه، وعلى الرغم من توجس القيادات الكنسية من مشاركة المسيحيين فى المجال العام وخروجهم خارج أسوار الكنيسة إلا أنه كان هنالك سماح نسبي لذلك، وادرك الكثير من الشباب القبطي انه لن يكون للمسيحي حقوق في هذا الوطن الا من خلال اقامة نظام ديموقراطي عادل يضمن الحقوق للجميع.

وسرعان ما انقلبت الاحداث وركب الاسلام السياسى الموجة محدثا فتنة جديدة وخصوصا ابان الاستفتاء على الدستور في مارس وكان ذلك برعاية بعض الأعضاء فى المجلس العسكرى فيما سُميت "بغزوة الصناديق"

فكان ذلك بداية انزواء المسيحيين مرة اخرى داخل الكنائس بعد الانطلاق القصير جدا الذي عاشه بعضهم.

ويأتي اكتوبر ٢٠١١ ويخرج الشباب القبطي ليتظاهر أمام ماسبيرو منددا بهدم الكنائس والمجالس العرفية فتقوم مذبحة ماسبيرو بمباركة التيار الاسلامي ليعود الاقباط أدراجهم وخصوصا مع ظهور مؤشرات واضحة على تحالف المجلس العسكري مع التيار الاسلامي.

وصدقت المؤشرات وصعد الاخوان الى السلطة، وعلى الرغم من تعيين سمير مرقص نائب للرئيس في اغسطس ٢٠١٢ الا انه بعد شهرين وفي ازمة الاعلان الدستوري استقال مرقص واعلن البابا الجديد تواضروس الثاني عن عدم رضاه عن الاعلان، وفي واقع الامر هذا الاستهجان لم ينفرد به الاقباط فقط بل شمل اطياف كثيرة من الشعب المصري من جراء استفراد الاخوان بالسلطة، وفي واقع الامر لم يكن من مصلحة الاخوان معاداة الاقباط ولكن في النهاية كان ذلك على هوى الجمهور الذي تأسلم عبر ٤٠ سنة.

قامت ٣٠ يونيو وأيدتها الكنيسة مع شيخ الازهر والسلفيين وغيرهم، وتحمل الاقباط ما تبع ذلك من عنف وإرهاب ضد الكنائس والمسيحيين ولكن تلك المرة كان تَحمُل الكنيسة مبنى على اتفاق قوى مع السلطة الجديدة يتضمن إصلاح الكنائس وبناء كنائس جديدة والتعامل بحسم مع أي اعتداء طائفي وأعطت الدولة الكنيسة ضمانات أنها ستعمل على حل المشاكل الطائفية التي يعاني منها الأقباط كالتمييز الطائفي. وقدمت حرب الدولة على الاسلام السياسى و التناقض الموضوعي معه أمارات على ذلك، كما أن هذا الصراع قد دفع الدولة لتبني بعض مظاهر الدولة المدنية ودعوة الرئيس للإصلاح الديني، كل ذلك جعل الكنيسة تقدم الولاء المطلق للسلطة، وأدركت الكنيسة ان اى تغيير فى صالحها لن يتم إلا عبر السلطة.

وبالطبع لا يعني ذلك ان العنف تجاه الاقباط قد انتهى فقد عانوا من هجمات الجماعات الارهابية كما انه مازالت المناوشات الطائفية تحدث في قرى الصعيد مصحوبة بالمجالس العرفية، ولكن لابد ان نقول ان التمييز الممنهج من الدولة تجاه الاقباط قد ضعف او ولى عهده ومع هذا الضعف انتهت تقريبا اي مبادرة سياسية للاقباط كجزء من خمود التجربة الحزبية وانزواء الجماهير المصرية عمومًا عن السياسة.

ختام

على الرغم من تضاؤل مظاهر الفتنة الطائفية الا ان بذرتها حاضرة وهي التردي غير المسبوق والمستمر لمستوى معيشة الطبقات الشعبية من خلال تطبيق سياسات نيوليبرالية متوحشة، ومع تأييد الاقباط والكنيسة للنظام الحالي وعزلة المسيحيين عن المجتمع وانعدام التواصل والتفاهم مع الأخر، يحفز ذلك السرديات الطائفية في اللاوعي الجمعي للمسلمين عن ثراء الاقباط ونفوذهم وتسببهم في فقر وعجز المسلمين.

ظهرت بوادر فتنة طائفية على مواقع السوشيال ميديا والتي اصبحت مجال حيوي للتعبير عن الرأي مع الانغلاق التام للشارع المصري؛ فنرى مثلا بعد عملية السابع من اكتوبر وبداية حركة المقاطعة لاحظنا تحفظ الاقباط تجاه المقاطعة ودعم فلسطين عموما لتحسسهم بانها قضية متعلقة بالاسلاميين.

وفي قضية الطفل ياسين لاحظ الجميع استقطاب وخطاب كراهية من كلا المسيحيين والمسلمين تجاه بعضهم البعض وتحولت القضية الى قضية طائفية.

وهناك الكثير من الحالات زُعم فيها خطف قبطيات لاجبارهم على التحول للاسلام لنجد انهن قد هربن بسبب علاقة عاطفية او عنف اسري او اسباب اخرى.

وقبل نهاية المقال سنطرح سؤالاً:

لماذا يعتبر "الشعب المسيحي" انه من الإنجاز تجديد سور كنيسة مثلا وفى نفس الوقت لا يستطيع توفير احتياجاته الأساسية؟

ويمكن أن نسأل السؤال بطريقة اخرى: لماذا يدمج الشعب القبطى بين مصالحه ومصالح المؤسسة الكنسية؟

إن الكنيسة ليست كالمسجد، لا يقوم المسيحى بالذهاب اليها لممارسة فروض العبادة ثم يرحل لحال سبيله، حيث يخرج الى العمل والحياة والأسرة والمجتمع عموما. إن الكنيسة بالنسبة للمسيحي هى مجتمعه وبيئته ومكان اعادة انتاج وجوده النفسي ومعنى حياته. ان الكنيسة هى البيت والملجأ، والمجتمع فى الخارج هو الغربة، ولا يستطيع المرء ان يصبح مسيحيا الا عبر ذهابه إلى الكنيسة.

الكنيسة تقدم الآن كل شيء للشعب يقدمه المجتمع فى الخارج، من وسائل ترفيه ومختلف أنواع الفنون ودورات تدريبية وارشاد نفسي واسري وتأهيل ما قبل الزواج، والزواج نفسه يتم عبر سلطة الكنيسة وما قبله الخُطبة والتعارف بين الجنسين، حرفيا كل شيء يمكن أن تقدمه الكنيسة، فأصبح لدينا على غرار الاقتصاد الاسلامى والسياحة الإسلامية..الخ، ميديا مسيحية ومسرح مسيحى و علم نفس مسيحي...الخ. كما أن الكنيسة تساعد الفقراء بشكل مادى و تساندهم.

كل ذلك يجعلنا نستنتج أن رضى الشعب القبطى على مكتسبات الكنيسة يرجع الى ان اعادة الانتاج النفسية والاجتماعية للشعب مرتبط بوجودها. ولكن لو تحدثنا عن ميدان المصالح الاقتصادية فتلك المكتسبات لا تفيد الا شريحة ادارية كهنوتية وخصوصا تلك المرتبطة بالاقتصاد الكنسى وهذا موضوع كبير ولم ينل حظه من البحث.

ان ظاهرة احتواء الكنيسة للأقباط لا ترجع الى طبيعة الديانة المسيحية او الطائفة الاورثوذكسية بقدر رجوعها الى طبيعة وضع المسيحيين فى مصر منذ دخول الاسلام والى الان، حيث لم تتوفر الظروف والشروط التى تسمح بخروج المسيحيين وممارسة حقهم بل ودورهم فى الممارسة السياسية والعمل العام.

نحتاج حقًا إلى مشروع وطني متكامل يلتف حوله المصريون كلهم ويكون عماده الاهتمام بالظروف المعيشية للشعب وتحديث وتطوير البنية الصناعية المصرية ونشر الثقافة الوطنية التقدمية، أما هذا فموضوع اخر.

المراجع:

البشري، طارق، ١٩٨٠، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية، الهيئة العامة للكتّاب.

حبيب، رفيق، ١٩٩٠، الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، القاهرة، سينا للنشر.

حبيب، رفيق، ١٩٩٠، المسيحية السياسية في مصر، يافا للنشر.

عيسى، صلاح، ١٩٩٨، حكايات من دفتر الوطن، الهيئة العامة للكتاب.

هويدي، فهمي، ١٩٩٩، مواطنون لا ذميون، دار الشروق.

يوسف، أبو سيف، ١٩٨٧، الاقباط والقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية.